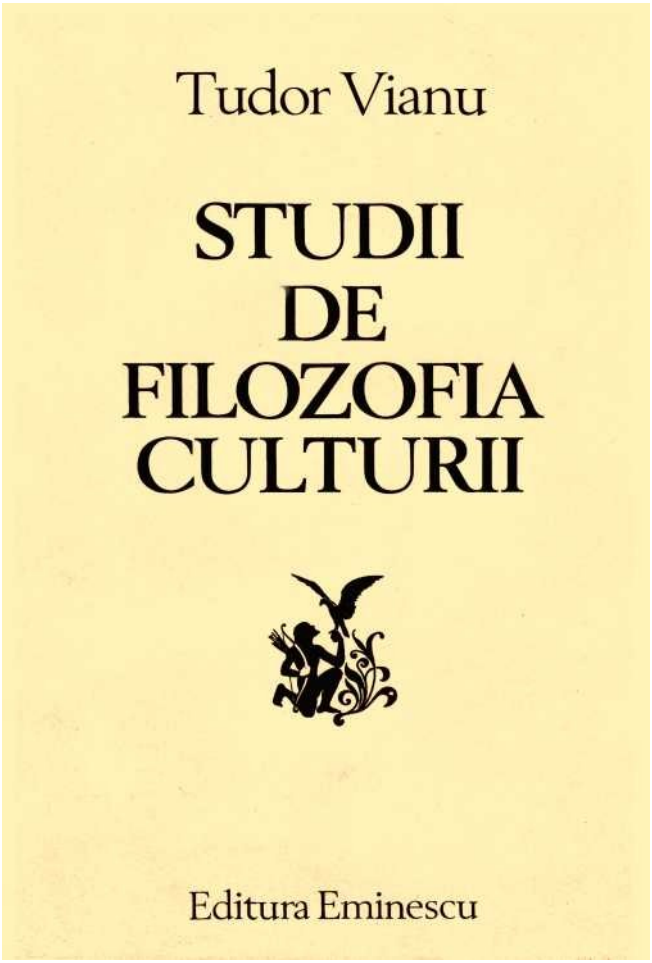

TUDOR VIANU

STUDII DE FILOSOFIA CULTURII

Ediţie îngrijită de
GELU IONESCU ŞI GEORGE GANA
Studiu introductiv de GEORGE GANĂ
EDITURA EMINESCU

Bucureşti, 1982

TUDOR VIANU ŞI FILOSOFIA CULTURII

Pe lângă studiile de istorie şi critică literară şi de artă, de estetică, stilistică sau literatură comparată, care-l vor impune definitiv ca pe unul dintre specialiştii cei mai importanţi în fiecare dintre aceste domenii ale culturii sau moduri de cercetare a lor, Tudor Vianu a publicat mai multe lucrări – cărţi, studii, eseuri – care au ca obiect cultura însăşi, considerată în originea, structura şi semnificaţia ei generală. Cărţi, studii şi eseuri ce aparţin aşadar nu câmpului de cercetare al unei anumite forme a culturii, ci unei sfere mai abstracte de preocupări care, implicându-le pe toate, caută resortul, modul de realizare şi finalitatea celei mai caracteristice manifestări umane: creaţia de cultură. Aparţin adică filosofiei culturii. Scrierea lor se explică desigur în primul rând prin „nevoia de totalitate”, mărturisită de Vianu* într-o scrisoare din 1922 trimisă lui Ibrăileanu şi apoi de mai multe ori, până la

paginile autobiografice din ultimii ani, printr-o deschidere către „întregul orizont al lumii”, pe scurt – prin „pornirea de a îmbrăţişa totul”. Impulsul personal nu oferă însă toată explicaţia, aspiraţia la totalitate putea fi satisfăcută şi prin îmbrăţişarea succesivă sau simultană a mai multor forme ale culturii, adică printr-o tendinţă spre enciclopedism, cum s-a şi întâmplat în parte; dacă ea a luat şi un sens **vertical,** faptul se datorează nu numai aptitudinii filosofice indiscutabile a lui Vianu (dovadă e realizarea lui ca estetician), ci şi unei situaţii istorice, care a impus anumite teme de gândire, unui climat care a îndrumat spiritele într-o direcţie caracteristică şi a favorizat un anume tip de vocaţie.

Preocupări teoretice privitoare la cultură apăruseră la noi de multă vreme. Orice acţiune de îndrumare a culturii implică o concepţie despre cultură, şi astfel de acţiuni se produc mereu după 1830. Din scrisul şi din activitatea practică a lui Eliade, Kogălniceanu, Maiorescu, Gherea, Iorga, Ibrăileanu se pot extrage elementele unei teorii a culturii, fie şi incompletă şi nesistematizată. Reflecţia asupra culturii avea aşadar o tradiţie de un secol când,

după primul război mondial, ea ajunge la o amploare şi o intensitate datorită cărora devine unul dintre semnele caracteristice ale vieţii intelectuale româneşti din epocă. Mai mulţi factori au contribuit la aceasta. Filosofia culturii atinsese, în planul mai larg, european, momentul consacrării. La capătul unei linii de preocupări ce începuse încă în antichitatea greacă şi pe care, cu deosebire de la Renaştere încoace, se înscriseseră idei, teorii, concepţii în legătură cu diversele sfere ale culturii, cu raporturile dintre ele sau cu dinamica şi sensul procesului general de creaţie culturală, se ajunsese, în secolul trecut, la constituirea unei discipline filosofice cu obiect şi metode de cercetare proprii. Susţinută şi de contribuţiile specialiştilor în variatele ramuri ale culturii, noua disciplină tinde să ocupe locul central între ştiinţele despre om, ceea ce înseamnă că problemele acestora sunt tot mai frecvent abordate în perspectiva generală a culturii şi în legătură cu teoriile filosofiei culturii. Amploarea interesului pentru filosofia culturii e indicată şi de abundenţa publicisticii pe temele ei.

O situaţie asemănătoare se poate

constata şi la noi. Problema culturii devine, după război, obiectul principal al dezbaterilor de idei. Motivele ţin atât de atmosfera generală, europeană, dominată de sentimentul unei crize a culturii şi a valorilor, reflex, pentru unii, cauză, pentru alţii, a crizei societăţii moderne, cât şi de împrejurările proprii acelui moment din istoria naţională. În aceste împrejurări, marcate înainte de toate de realizarea unităţii naţionale, se pune din nou chestiunea identităţii culturii româneşti şi a sensului şi formelor evoluţiei ei viitoare. O conştiinţă sporită a locului României întregite în contextul european şi un sentiment de responsabilitate pentru configuraţia şi nivelul civilizaţiei şi culturii ei, acut cu deosebire la tânăra generaţie, au dat o gravitate necunoscută înainte dezbaterii acestei chestiuni, desfăşurată, dată fiind complexitatea vieţii ideologice şi radicalitatea poziţiilor, într-o tensiune extraordinară.

Tudor Vianu participă la ea de la început, prin articolele din *Zburătorul,* unde inaugurează o „cronică a ideilor loncludent pentru poziţia lui în confruntările pe tema drumului de urmat al culturii româneşti este

articolul *Statul ca îndreptar.* Publicat în *Gândirea* din 5. II. 1924. E o replică la eseul *Parsifal.* Apărut în numărul precedent al revistei sub semnătura lui Nichifor Crainic şi care avea semnificaţia unui adevărat manifest al ortodoxismului gândirist. Tudor Vianu respinge ferm încercarea de a orienta cultura noastră în sensul autohtonismului exclusivist: „dacă dezvoltarea lentă în timp este o lege a vieţii istorice – scrie el –, contaminarea între cercuri deosebite de cultură este o altă lege”, a cărei valoare e desigur mai mică pentru fazele arhaice ale evoluţiei istorice, dar „creşte pentru popoarele trecute în faza de stat, organizate adică în vederea conlucrării internaţionale (…). Dacă totuşi, printr-o ciudăţenie oarecare, programul culturalismului etnic ar ajunge să se impună de aci înainte, cultura română ar descinde hotărât în subdemnitatea unei provincii. Aici stau motivele generaţiei noastre, răzvrătite, inovatoare, progresiste şi optimiste”. Totul în structura şi formaţia intelectuală a lui Vianu se opunea directivei de „rezistenţă a mentalităţii patriarhale, a geniului autohton faţă de curentul civilizaţiei europene”, ideii retrograde şi tulburi că „avem cu noi viaţa

virgină şi enigmatică în posibilităţile ei creatoare şi ortodoxia ale cărei puteri dumnezeieşti s-au păstrat”, în fine că acestea, „contopite în organismul viu al unei demofilii evanghelice”, ar putea indica perspectiva de care cultura noastră avea nevoie. Polemica a continuat fără a lua însă proporţii, căci Vianu n-a mai intervenit decât cu o notă explicativă „pentru risipirea unei confuzii”: „N-am susţinut niciodată «birocratizarea culturii» (...). Am arătat pur şi simplu că evoluţia care în ultimii ani a făcut din noi membrii unei întocmiri politice cu rol preponderent este de natură să transforme şi sentimentul nostru de oameni şi conştiinţa datoriilor noastre de cultură, în sensul unei mai fecunde participări la activitatea continentului (...). Creşterea organismului politic nu poate rămâne fără răsunet în conştiinţa muncitorilor sociali ai culturii. Şi aici ni se pare că se destăinuieşte şi relaţia profundă dintre stat şi creatorul individual. În această prefacere **a** sentimentului intern pe care unii dintre noi au început s-o presimtă cu entuziasm şi nerăbdare”.

Statul ca îndreptar este o piesă importantă în dosarul luptelor de idei ale

epocii şi mărturiseşte fără echivoc situarea lui Vianu printre promotorii unei culturi româneşti deschise problemelor lumii şi ale timpului. Finalul articolului, ca şi al notei citate, în care revine motivul generaţiei creatoare, prezent şi în alte texte („Un vast program de reconstrucţie a ţării stă în faţa generaţiei noastre – scrie el în *Cultura estetică,* în acelaşi an. Către el trebuie să se îndrepte atenţiunea scriitorului militant care se ocupă cu probleme de artă, mai mult poate decât înspre chestiunile care interesează cercul restrâns al amatorilor”), mărturiseşte un entuziasm constructiv care nu-l va părăsi niciodată pe Tudor Vianu, dar va lua alte forme ţie manifestare şi de expresie.

Articolul la care ne-am oprit este, cum spuneam, important, dar nu e caracteristic pentru modul angajării lui Vianu în dezbaterea problemelor culturii. Într-o vreme în care această dezbatere se face mai ales în forme publicistice, în paginile revistelor şi ale ziarelor, Tudor Vianu se îndreaptă spre o abordare predominant teoretică, în cadre mai largi decât cele impuse de cerinţele polemicii şi ale actualităţii, dar nu străină, cum vom vedea,

de nevoile momentului istoric, cărora urma să le răspundă într-un mod mai puţin direct. Lucrul se întâmplă nu numai cu Vianu, ci şi cu alţi critici şi filosofi (numai (două exemple: Lovinescu, care trece de la articolul critic la ampla construcţie teoretică şi istorică din *Istoria civilizaţiei române moderne* şi *Mutaţia valorilor estetice* şi Blaga – de la publicistica din 1919 – 1924 la eseurile de largă perspectivă *Feţele unui veac, Fenomenul originar* ş.a. Şi apoi la elaborarea unui întreg sistem filosofic) şi reprezintă un aspect al unui proces mai larg, de cel mai mare interes pentru istoria vieţii intelectuale româneşti. Se produce o extindere şi o diversificare a gândirii filosofice, se accentuează specializarea filosofilor şi se înmulţesc disciplinele pe care aceştia le cultivă şi, dincolo de personalităţi, se conturează direcţii şi curente de gândire mai largi. E un semn al maturităţii unei culturi, care ajunge acum la o alcătuire bogată, completă am spune, în care sunt reprezentate toate formele creaţiei spirituale, manifestată şi în studii riguroase, în reviste de specialitate, în volume şi în sisteme filosofice originale. Se constituie, în 1922, *Societatea română*

de filosofie, care continuă, ca instituţie independentă şi cu un profil lărgit, vechea „societate” înfiinţată în 1910 ca secţie a *Asociaţiei ştiinţifice*, având şi o publicaţie periodică proprie, *Revista de filosofie* (care continua *Studiile filosofice* ale societăţii premergătoare). În 1918 se înfiinţează *Asociaţia pentru studiul şi reforma socială,* devenită în 1921 *Institutul social român* şi având şi ea, din 1919, o revistă proprie: *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială.* Sunt cele mai importante instituţii organizate în vederea promovării activităţii filosofice, la care se adaugă, evident, universităţile din Bucureşti, Cluj, Iaşi, centre în care apar de asemenea publicaţii cu profil filosofic.

În aceste condiţii, într-un climat caracterizat prin abundenţa şi nivelul general ridicat al manifestărilor în toate domeniile şi fermele creaţiei şi activităţii culturale, de la literatură şi arte până la metafizică şi de la comunicarea academică până la universităţile populare, se constituie filosofia culturii ca specialitate de sine stătătoare. Tudor Vianu e unul dintre întemeietori. Înainte de a vedea care e contribuţia lui, să observăm că

originalitatea acesteia se datorează în mare măsură faptului că Vianu vine spre filosofia culturii dinspre estetică. Se cuvine să precizăm însă că, la rândul său, esteticianul e la fel de mult îndatorat filosofului culturii, că e vorba aşadar de o influenţă reciprocă sau, mai mult, de o contaminare a perspectivelor. În primele studii ale lui Vianu, care sunt de estetică *(Problema valorizării în poetica lui Schiller, Dualismul artei,* multe dintre *Fragmentele moderne),* nota caracteristică e dată tocmai de examinarea artei în cadrul mai larg al culturii şi, frecvent, din unghiul unor teorii de filosofia culturii. Era efectul unei atmosfere saturate de problematică a culturii, la care Tudor Vianu, a cărui deschidere spre „întregul orizont spiritualu am amintit-o, se dovedeşte foarte sensibil. „După cum cu câteva decenii mai înainte se putea vorbi de un primat filosofic al psihologiei, adică de o dependenţă a tuturor ramurilor speculaţiei de obiectul şi metodele ştiinţei sufletului – va consemna el într-un studiu din 1929 –, tot astfel astăzi se poate vorbi de o adevărată suveranitate a punctului de vedere pe care filosofia culturii îl face să funcţioneze. (Cf. *Opere,* 8, p. 7).

La un moment dat cele două sfere de preocupări se vor separa, tinzând să se autonomizeze. Acest moment este aproximativ anul 1930 şi va fi survenit nu fără legătură cu o tendinţă spre specializare proprie spiritului vremii, dar şi cu tensiunea, pe care Vianu a resimţit-o mereu, între aspiraţia la cuprinderea largă şi nevoia de limitare şi de aprofundare. În 1929 el publică studiul *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii* şi o bibliografie, în parte comentată, *Filosofia culturii. Indicaţii bibliografice,* iar în 1931 volumul *Arta şi frumosul:* căile spre cercetarea separată a celor două domenii erau deschise. S-o urmărim pe cea care ne interesează aici.

Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii examinează două linii fundamentale ale istoriei înţelegerii noţiunii de cultură şi conflictul dintre ele şi afirmă necesitatea – şi posibilitatea – depăşirii lui printr-o concepţie nouă, numită *activistă.* Studiul, pe care autorul îl va retipări în 1938 sub titlul *Raţionalism şi istorism,* a fost reluat – şi dezvoltat – în *Filosofia culturii.* Îl vom analiza în cadrul mai larg al acestei cărţi. Cât despre *Indicaţiile bibliografice,* ele

impun respect prin întindere: sute de titluri de volume şi studii din reviste, grupate în cinci categorii mari *(Expuneri generale. Sisteme clasice; Originea şi evoluţia culturii; Factorii culturii; Tipuri de cultură; Criza culturii moderne)* şi, în mare parte, rezumate şi comentate. Lucrările au apărut în *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială,* revista Institutului social român (din al cărui comitet de conducere face parte şi Vianu), bibliografia răspunzând şi unor necesităţi ale activităţii acestuia (până în toamna anului 1929 Vianu făcuse, pentru biblioteca institutului, 15.000 de fişe! – cf. *Arhiva…* 1 – 3/1930), dar, desigur, în primul rând, nevoii de informare cât mai bogată a autorului însuşi. Căci îi este proprie în cel mai înalt grad lui Vianu trebuinţa parcurgerii etapelor unei discipline în sfera căreia intenţionează să lucreze, a refacerii istoriei unei teme sau a unei probleme înainte de a încerca un punct de vedere nou asupra ei. Nu e la mijloc numai un scrupul al informaţiei, şi nici neîncrederea în sine şi lipsa de îndrăzneală, ci o conştiinţă istorică a efortului creator individual, văzut ca moment al unei lungi serii, în care e precedat şi urmat de nenumărate alte

eforturi. Cert este în orice caz că acesta este primul punct al metodei de cercetare pe care o propune Tudor Vianu (cf. *Metoda de cercetare în istoria literară)* şi pe care o urmează el însuşi. *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii* şi *Indicaţiile bibliografice* răspund, în ce priveşte filosofia culturii, acestei trebuinţe. Drumul era acum pregătit pentru elaborarea unei concepţii proprii, la care Vianu trece neîntârziat.

În anul universitar 1929 – 1930 el predă un curs intitulat *Introducere în ştiinţa culturii.* Reluat în anii următori (până în 1935) şi litografiat, acest curs va fi tipărit în 1944 sub titlul *Filosofia culturii.* A fost primul curs pe această temă predat în universitatea românească şi a însemnat un moment important în viaţa intelectuală a epocii: filosofia culturii căpăta drept de cetate în învăţământul superior ca disciplină autonomă. Ea răspundea unor nevoi ale timpului şi aşa se face că – după cum îşi va aminti profesorul – „s-a produs la cursul de filosofia culturii o neobişnuită afluenţă studenţească, cum nu mi se întâmplase la niciunul dintre cursurile mele, în general mult frecventate" *(Idei trăite,* în *Opere,* 1, p. 126). *Filosofia culturii* avea să rămână

lucrarea fundamentală a lui Tudor Vianu în acest domeniu, în ea sunt puse mai toate problemele şi enunţate sau schiţate aproape toate ideile care definesc concepţia lui despre cultură.

Materia cărţii e organizată în două mari secţiuni: *Teoria formală a culturii* şi *Teoria materială* a culturii. Prima dintre acestea îşi propune să lămurească „ce este în mod general cultura”. Amânând deocamdată definiţia, Vianu încearcă mai întâi să distingă elementele constitutive ale noţiunii de cultură. Acestea ar fi: voinţa culturală („Pentru a avea cultură, trebuie să manifestăm un anume patetism al sufletului”, „o anumită energie morală”; ceea ce se opune culturii e în primul rând „inerţia sufletului, indolenţa intelectuală şi morală”); convingerea că „temele culturale ale omenirii nu sunt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei şi că sufletul omenesc stăpâneşte mijloacele de a se apropia de aceste ţeluri” (acestui „postulat optimist” se opune, „ca un fenomen de patologie culturală”, automatismul, adică „deprinderea de a trăi în cadrele vechi, de a reacţiona mecanic la problemele noi ale vieţii” şi De asemenea,

pesimismul); valoarea; bunul cultural; actul cultural obiectiv şi actul cultural subiectiv. Acestea ar fi deci elementele care compun noţiunea de cultură. Locul central îl ocupă *valoarea:* ea dirijează *voinţa culturală;* întruparea efectivă a ei (a valorii) într-un obiect (care devine astfel *bun cultural)* constituie *actul cultural obiectiv, act cultural subiectiv* fiind acela prin care introducem un obiect numai mental, nu efectiv, în sfera unei valori (primul act este de creaţie, al doilea – de receptare sau de valorizare). Pentru Vianu, cum declara el însuşi încă din lecţia introductivă, „problema valorii stă în centrul unui curs filosofic despre cultură". Recunoaştem în această scoatere în faţă a problemei valorii ecoul dezbaterilor pe tema „crizei culturii", dar şi efectul unei orientări a teoriei despre cultură a lui Vianu – cum vom vedea – spre ideea de „operă". Într-adevăr, diferenţierea şi autonomizarea valorilor (fundamentată filosofic de Kant) a fost învinuită de criza culturii moderne, căci datorită acestei înţelegeri a valorilor ar fi devenit imposibilă perspectiva largă capabilă să cuprindă totalitatea vieţii, după cum absenţa unei valori centrale căreia să i se subordoneze

toate celelalte ar explica dispariţia unităţii şi a unui sens fundamental al culturii. Preocupat numai de o anumită valoare omul a ajuns deci o fiinţă incompletă, mutilată spiritual, iar cultura, dispersată în urmărirea diferitelor valori – haotică şi fără o semnificaţie majoră. Societatea însăşi, negrupată în jurul unei valori centrale şi nesusţinută de un factor de unificare, tinde să se dezorganizeze: pe ruina solidarităţii de interese şi aspiraţii proliferează individualismul. Lumea modernă ar fi intrat deci într-o epocă critică (după distincţia lui Saint-Simon şi A. Comte între epoci organice şi epoci critice) şi soluţia ar fi trecerea la o epocă organică, de tipul evului mediu, adică la o cultură organizată, ca şi atunci, în jurul valorii religioase; de aci apelurile la instaurarea unui nou ev mediu ale unor filosofi ai culturii din anii ’20 – 30 ai secolului nostru.

Diferenţierea şi autonomia reciprocă a valorilor (termenul e folosit mereu în sensul general, de categorie: valoarea teoretică, estetică, economică, morală, juridică, religioasă etc.) trebuie menţinută, ea a contribuit enorm la progresul culturii moderne, e de părere Vianu. Dacă

fenomenul crizei culturii este real, soluţia lui e oferită pe de o parte de posibilitatea conştiinţei individuale de a cuprinde toate valorile, iar pe de alta – de existenţa, totuşi, a unei „teme centrale” în cultura modernă. Nu de întoarcerea la evul mediu deci, care nu e de dorit şi nici posibilă, pentru că „însuşirea esenţială a desfăşurării istorice este ireversibilitatea ei”, „în viaţa istorică domină principiul progresului spiritual continuu. Viaţa istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încât drumul înapoi nu s-ar putea face decât cu degajarea imposibilă de valorile pe care omenirea în cursul dezvoltării ei le-a însumat”.

În susţinerea posibilităţii conştiinţei individuale de a cuprinde toate valorile şi de a recâştiga astfel perspectiva completă asupra lumii, Vianu se sprijină pe teoria structurii sufleteşti (a lui Dilthey şi Spranger), înţeleasă ca o configuraţie rezultată din convergenţa tuturor seriilor de fenomene sufleteşti către un scop, care este o valoare, spre a cărei realizare tind toate actele respectivei conştiinţe individuale, dar care nu exclude sensibilitatea acestei conştiinţe şi pentru alte valori. Structura sufletească este deci o structură complexă,

în interiorul căreia se pot produce atât conflicte între valori, din cauza preocupării exclusive pentru valoarea care conduce structura respectivă, dar şi comunicare între valori şi armonizare a lor în jurul valorii ce guvernează structura, şi anume prin adâncirea acestei din urmă valori. Ideea e verificată printr-un examen minuţios, în care sunt invocate constatări ale psihologilor şi sociologilor culturii, al conflictelor de valori pe care le poate cunoaşte o conştiinţă individuală şi al posibilităţii aplanării acestor conflicte şi resolidarizării lor. Convingerea lui Vianu, reafirmată apoi în mai multe eseuri şi articole, este că aprofundarea unei valori, a aceleia care domină structura sufletească a unui individ şi care coincide de obicei cu valoarea proprie domeniului în care el lucrează, deci specialităţii sale, îi poate deschide acestuia perspectiva şi spre alte valori, îl poate face sensibil la ele; că recâştigarea totalităţii umane, a capacităţii omului de a participa, creator sau receptiv, la toate valorile, este posibilă, şi anume nu printr-o simpatie de diletant sau amator faţă de cât mai multe valori, ci prin adâncirea specialităţii.

Cel de al doilea fenomen indicat mereu, de la Nietzsche încoace, drept cauză a lipsei de unitate a culturii moderne ar fi absenţa unui sentiment profund al vieţii şi a unei atitudini fundamentale faţă de lume, aşadar a unui ideal cultural general. Ca întotdeauna Vianu aşază tema într-o perspectivă istorică. Într-adevăr, admite el, cultura e determinată, între alţi factori, de idealurile care conduc procesul ei. Acestea sunt cauze finale sau scopuri de un rang superior, valori supraordonate în raport cu valorile propriu-zise şi cu valabilitate pentru întregi culturi şi pentru lungi perioade din istoria lor. În ultima subsecţiune a cărţii sale, autorul *Filosofiei culturii* analizează, reluând şi dezvoltând expunerea din *Concepţia raţionalistă şi istorică a culturii,* două astfel de idealuri: raţionalist şi istorist.

Primul se întemeiază pe concepţia unei umanităţi a cărei însuşire primordială este raţiunea, dat natural şi egal distribuit în toţi indivizii. Finalitatea culturii ar fi dezvoltarea acestei naturi umane raţionale, din care derivă şi atributele idealului raţionalist, între care generalitatea (raţiunea fiind valoarea general-omenească fundamentală), progresivismul (căci

raţiunea este „capabilă să se dezvolte la infinit din însumarea treptată a rezultatelor ei”), egalitarismul (întrucât toţi oamenii participă în mod egal la raţiune). Concepţia raţionalistă a culturii s-a format prin analogie cu agricultura: ca şi în cultura pământului, în cultura propriu-zisă am avea de-a face cu un agent natural (pământul şi sămânţa – respectiv raţiunea umană), cu o activitate (menită să favorizeze creşterea planetei – sau dezvoltarea raţiunii) şi cu o finalitate (obţinerea fructului pe care planta – sau raţiunea – îl poartă în ea). Însă o natură umană pură, neprelucrată în niciun fel de cultură, nu există, încât analogia care stă la baza idealului raţionalist e falsă. Idealul culturii nu este deci imanent acestei presupuse naturi raţionale primare a omului şi nu se dezvoltă organic din ea. El nu poate fi general, căci se constituie în parte în legătură cu condiţiile culturii, care sunt foarte deosebite: „Oamenii sunt de naţionalităţi diferite, trăiesc în medii diverse, se slujesc de un mijloc sau altul de producţie, vieţuiesc în cercuri sociale mai restrânse sau mai largi şi, dacă există o comunitate între condiţii şi scopuri, atunci este evident că diversităţii condiţiilor

trebuie să-i corespundă o diversitate a scopurilor. Nu se poate vorbi adică de un scop unic al culturii, aşa cum face teoria analogică şi raţionalistă”. Pe de altă parte, „omul nu este o fiinţă pur raţională, ci este şi o fiinţă sentimentală”, încât nu putem vorbi de o finalitate unică a culturii. În fine, cultura omenească urmăreşte în fiecare moment al ei anumite valori, proprii etapei în care ea se găseşte, aşa că chiar dacă admitem ideea unui scop ultim unic al culturii, în mişcarea spre el cultura trebuie să se preocupe mai întâi „de realizarea scopurilor particulare care aparţin epocii sale, în stare să răspundă temelor proprii ale timpului şi ale societăţii căreia îi aparţine”.

Unei analize critice asemănătoare îi e supusă şi cealaltă concepţie despre idealul cultural, cea istoristă, după care există nu o cultură, ci o pluralitate de culturi, diferenţiate după idealurile lor autonome, având drept bază naţiunile, nu umanitatea ca întreg, şi constituind cicluri închise, omogene în ele însele şi eterogene în raport cu altele. Vianu invocă aici şi critica adusă de Nietzsche concepţiei istoriste din unghiul unei teorii proprii în centrul căreia

se află conceptul de „stil cultural”. Culturii moderne i-ar lipsi înainte de toate un sentiment profund al vieţii, înrădăcinat în subconştientul metafizic, ceea ce are ca urmare absenţa unui stil propriu care să-i dea marca de originalitate şi unitate, înlocuită cu o conştiinţă deloc stimulatoare a relativităţii valorilor. Remediile ar fi, după Nietzsche, regăsirea subconştientului creator (prin întoarcerea la mituri), atitudinea supraistorică (creaţia eliberată de conştiinţa relativităţii, în perspectiva eternităţii), adâncirea în propria noastră subiectivitate pentru a crea pornind de aci şi pentru a ne elibera de influenţa altor stiluri etc. Asemenea remedii, propuse mereu după Nietzsche în discuţiile despre criza culturii, nu pot fi subscrise de spiritul raţionalist şi totodată sensibil la sensul istoric al creaţiei de cultură al lui Vianu. El respinge (cum o făcuse încă în *Statul ca îndreptar)* înţelegerea culturilor ca cicluri închise şi omogene în ele însele şi eterogene în raport cu altele (omogenitatea este mai degrabă un efect al privirii de la distanţă, căci în realitate în interiorul fiecărei culturi există mai multe grupuri sociale care nu se găsesc la acelaşi nivel al

evoluţiei culturale; eterogenitatea face imposibilă înţelegerea altor culturi decât a noastră); respinge apoi îndemnul la creaţia în perspectiva eternităţii imobile („Dar creaţia culturală se înrădăcinează tocmai în credinţa că lumea aceasta poate să fie schimbată (...), că însuşirea ei de căpetenie este îndestul de dinamică, încât în cuprinsul relativităţii şi dinamismului general să se poată însera şi efortul nostru de perfecţionare”), ca şi invitaţia la introspecţie ca sursă şi impuls al creaţiei: viaţa psihică este un flux continuu şi cuprinde numeroase elemente nesubstanţiale, superficiale, în vreme ce tendinţele adânci ale psihologiei noastre se depun în operele noastre (în sens larg); „este zadarnic, aşadar, să ne ostenim întrebându-ne cine suntem; este mai potrivit să fim activi, pentru ca prin operele şi faptele noastre să vedem cine suntem cu adevărat”, căci „noi suntem ceea. Ce faptele noastre sunt”. Lucrul e valabil pentru indivizi ca şi pentru popoare: „În funcţie de opere, de realizări, se face caracterizarea unui popor”.

Concepţiilor raţionalistă şi istoristă, ale căror insuficienţe le-a arătat, Vianu le

opune o concepţie proprie, definită ca activistă. Faţă de concepţia raţionalistă, care propune culturii idealul unic al perfecţionării raţiunii, concepţia activistă „propune activităţii omeneşti creatoare de cultură tot atâtea ţinte câte poate să-şi asume o activitate omenească”; pe de altă parte, dacă în concepţia istoristă cultura apare ca un produs al mediului cosmic, asemenea plantei, de unde un anumit fatalism (cultura nu-şi poate propune niciun fel de scop), în concepţia activistă actul creator de cultură este „expresia suverană a libertăţii umane”, iar natura „este cel mult un factor de limitare”. Apoi, ceea ce răspunde direct problemei crizei, concepţia activistă indică mitul care încorporează idealul cultural susţinut de ea şi care reface unitatea şi organicitatea culturii moderne: mitul prometeic. Vianu acceptă aşadar necesitatea unui mit central, afirmată de Nietzsche, şi declară: „mitul culturii noastre este mitul lui Prometeu”. Că el nu este un produs al culturii moderne şi deci expresia fondului creator al omului acestei culturi are mai puţină însemnătate decât faptul că „a fost întotdeauna mitul culturii” şi că, reinterpretat de mai multe ori de-a lungul

timpului, mitul prometeic a ajuns în epoca noastră „un simbol al cultului închinat creaţiei Astfel înţeles, el exprimă perfect idealul activist propus de Vianu, care poate fi exprimat tocmai prin acest cuvânt: creaţie.

Valoarea şi idealul cultural, mai exact, dovedirea posibilităţii solidarizării valorilor, cu păstrarea autonomiei lor, în interiorul conştiinţei individuale şi recâştigarea astfel a unei perspective largi asupra lumii şi, pe de altă parte, afirmarea existenţei unui factor care poate susţine efortul creator de cultură şi conferi unitate rezultatelor lui – acestea sunt temele fundamentale ale *Filosofiei culturii,* a căror legătură cu mişcarea de idei a epocii am subliniat-o mereu. Pe lângă aceste teme profesorul dezvoltă sau numai enunţă numeroase altele; unele ţin, desigur, şi de necesitatea didactică a unei expuneri complete a problematicii domeniului; altele vor fi reluate însă şi adâncite în studii speciale, ceea ce indică locul lor în concepţia despre cultură a lui Vianu. Este cazul, în primul rând, al problemei valorii, în legătură cu care el scrie mai întâi o comunicare, *Originea şi valabilitatea valorilor*, pe care o

prezintă la Congresul de filosofie de la Paris (1937), apoi o carte: *Introducere în teoria valorilor* (1942).

Aceste studii reprezintă contribuţii dintre cele mai importante la constituirea teoriei valorilor sau axiologiei, şi ea o disciplină filosofică nouă atunci. Cum nu putem urmări aici toate ideile cuprinse în ele (cel de la doilea, unul dintre cele mai concentrate din câte a scris Vianu, este, cu tot caracterul de introducere, un întreg sistem, fie şi doar schiţat), să desprindem structura gândirii axiologice a autorului şi sensul fundamental al demersului său.

Vianu situează valorile într-o zonă ideală intermediară între conştiinţă şi lucruri, autonomă şi totodată existând numai împreună cu aceste două realităţi. „Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilităţi, a posibilităţii unei adaptări satisfăcătoare între lucruri şi conştiinţă (…). Oamenii sunt mereu alţii, nevoile lor se pot schimba şi obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămâne într-acestea ceva permanent, şi anume valoarea, ca expresie ideală a unui acord între eu şi lume care poate fi oricând realizat” – scrie el în *Originea şi valabilitatea valorilor.*

Cercetarea detaliată a dublei relaţii a valorii – cu conştiinţa şi cu lucrurile –, sau a relaţiei dintre conştiinţă şi lume prin intermediul valorii o face în *Introducere...* Faţă de conştiinţă valorile sunt autonome nu în accepţia radicală dată termenului de autonomismul propriu-zis. După care valorile ar fi nişte esenţe de felul ideilor platoniciene, ci în sensul că nu sunt *create* de conştiinţă, ci numai *cuprinse* de ea. „Valoarea este obiectul unei dorinţe” – este o propoziţie care revine mereu în studiile de filosofia culturii, de axiologie sau de estetică ale lui Vianu, de la *Spiritul nou în estetică* (1925) până la *Tezele unei filosofii a operei* (1957) – aşa cum imaginea este obiectul reprezentării, abstracţiunea – al gândirii, iar afectul – al simţirii; termenii corelativi ai obiectelor (dorinţa, reprezentarea, gândirea şi simţirea) sunt *acte* ale conştiinţei; iar raportul dintre ele este acesta: „Obiectele sunt *cuprinse* de acte, nu sunt *create* de ele”. Valorile pot exista fie „fără nicio conexiune cu un suport concret”, ca valori pure, fie încorporate în lucruri. Valoarea este aşadar „o categorie prin subsumare la care lucrurile dobândesc valoare şi devin bunuri” *(Tezele...).*

Unghiul cel mai potrivit pentru înţelegerea concepţiei despre valoare a lui Vianu îl oferă noţiunea de „mediu axiologic”: „Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică şi prin artă, prin opere ştiinţifice şi prin instituţii, prin codificări şi prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condiţional, care restrânge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal şi chiar pe aceea de a găsi valori noi” *(Originea...).* În forma lui concretă, de valori întrupate, el este „spaţiul social”, constituit de totalitatea operelor de cultură sau de civilizaţie: „Toate aceste opere la un loc alcătuiesc civilizaţia omenească, adică produsul întregii activităţi a omului în vederea satisfacerii dorinţelor sale” *(Tezele...).* Existenţa mediului axiologic conferă valorilor un statut de obiectivitate şi de relativă autonomie faţă de conştiinţă şi faţă de lucruri, ca şi o stabilitate, pe care Vianu o susţine făcând să coincidă apariţia valorilor cu apariţia omului însuşi şi a culturii: „Oricât de adânc am coborî în istoria culturii omeneşti, nu aflăm nicio epocă în care omul să nu fi găsit utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele şi sacrul

ca nişte valori permanente ale conştiinţei lui”. Aceste valori (economică, vitală, juridică, politică, teoretică, estetică, morală, religioasă) alcătuiesc un sistem, şi anume, după Vianu, un sistem închis în ce priveşte structura lui şi deschis dacă ne referim la conţinuturile care umplu această structură; nicio clasă de valori nu s-a adăugat în decursul istoriei omului şi a culturii celor opt arătate şi e deci de presupus că nu se va adăuga nici în viitor, dar formele în care s-au realizat aceste valori s-au înmulţit şi diferenţiat mereu. „Astăzi ca şi cu milenii în urmă omul caută frumosul, dar formele pe care el le găseşte astăzi sunt cu mult mai numeroase şi mai variate decât în trecut „în vechile cadre statornice ale esteticului, conţinutul s-a diferenţiat şi multiplicat într-o considerabilă măsură”, afirmă Vianu, spre a ajunge la această încheiere logică: „Iar ceea ce s-a întâmplat în trecut este sigur că se va întâmpla şi în viitorldeea dominantă în filosofia valorii propusă de Tudor Vianu este aşadar a stabilităţii cadrului axiologic general, alcătuit de clasele de valori (adevărul, frumosul, binele etc.), care implică stabilitatea conştiinţei umane şi a fundamentelor culturii, valorile fiind

tiparele ideale permanente în care se realizează actele creatoare, inepuizabile în varietatea lor. Este una dintre ideile care definesc nu doar concepţia lui Vianu într-o anumită problemă filosofică (a valorii), ci poziţia sa generală *faţă de cultură şi faţă de lume*. *Spiritual, Tudor* Vianu trăieşte permanent în *interiorul* universului *culturii,* străin de tentaţia (sau refuzând-o) de a-i depăşi marginile *coborând la* origini sau de a-l pune temporar în paranteză pentru a căuta, faţă în faţă cu lumea, eventuale sensuri mai profunde ale actului creator; instalat într-un „mediu axiologic61 larg şi dens, înconjurat de nenumărate opere perene ale culturii universale, el cunoaşte sentimentul liniştitor al stabilităţii valorilor, al existenţei lor obiective dincolo de originalitatea creaţiilor şi de subiectivitatea conştiinţelor individuale receptoare. Este totodată o idee prin care Vianu răspundea unei grave nelinişti a timpului şi pe care o trăia el însuşi: *Introducere în teoria valorilor* a *fost* concepută şi scrisă curând după izbucnirea celui de *al* doilea război mondial, când „simţeam că baza morală a existenţei noastre se poate surpa oricând". „Lucrarea despre valori – explică el în *Idei*

trăite (cf. *Opere,* vol. I, p. 120 – 121) – tindea să asigure filosoficeşte tradiţia de cultură a umanismului. Această tendinţă corespundea stării mele de spirit de-atunci, înspăimântată de prăbuşirea culturii. În tragica alarmă, doream să contribui la menţinerea cuceririlor vechii culturi". Scriere de o remarcabilă ţinută teoretică prin densitatea ideilor, rigoarea construcţiei, precizia stilului, *Introducerea în teoria valorilor* este, cu un cuvânt folosit de Vianu însuşi pentru caracterizarea *Idealului clasic al omului,* şi un *manifest* în apărarea culturii. Finalitatea practică transpare şi în ideea ultimă a cărţii: aceea a posibilităţii şi necesităţii eliminării conflictelor privitoare la valori, în favoarea armoniei şi solidarizării umane împotriva nonvalorilor. Nu alta era ideea principală a „teoriei formale a culturii" din *Filosofia culturii.*

Teoria valorilor este prin urmare baza filosofiei culturii la Vianu: „cultura este creaţie de valori", a crea – şi a recepta creaţia de cultură – înseamnă a introduce în sfera valorii. Ce anume? Generalizând, am spune: natura. Natura exterioară omului şi natura umană însăşi. Filosofia culturii

presupune prin urmare o idee despre natură şi una despre om. Pentru Vianu, natura este datul cosmic inform sau rudimentar organizat pe care omul creator îl transformă în sensul exigenţelor sale sau căruia îi opune o nouă realitate, eterogenă; „Există o adversitate continuă între natură şi operele omului, deşi acestea nu se pot produce decât conformând materialele puse la îndemână de natură şi folosind mijloacele date împreună cu legile ei" *(Tezele unei filosofii a operei).* Prin activitatea creatoare a omului s-a format „mediul axiologic", „spaţiul social" sau „tehnosfera", o „regiune nouă, o sferă de provenienţă pur umană" pe planeta noastră – şi sensul concepţiei activiste propuse de Vianu este tocmai extinderea acestui spaţiu şi creşterea continuă a densităţii lui, adică a numărului de opere care-l umplu, împotriva naturii „sălbatice şi ameninţătoare".

Modelul uman al concepţiei activiste, care este miezul filosofiei culturii a lui Vianu, este *homo faber.* Alte studii decât cele citate până acum afirmă, explicit sau implicit, un alt concept antropologic: al lui *homo sapiens.* Sunt studiile care stau sub semnul ideii clasicismului, al „idealului

clasic al omului”, cum se intitulează cel mai cunoscut şi mai reprezentativ dintre ele. Idealul activist, al elanului creator care-şi supune „natura” dinafară şi dinăuntrul omului, al expansiunii nelimitate a spiritului uman, este în esenţă un ideal faustic şi romantic, pentru ilustrarea şi susţinerea căruia erau invocaţi, între alţii, în afară de Goethe, Byron şi Shelley. Idealul clasic este, în primul rând, un ideal al stabilităţii, nu al elanului, al menţinerii cuceririlor culturii mai mult decât al expansiunii ei. În locul mişcării ofensive pe care o susţinea „activismul”, avem aici mai degrabă o mişcare de retragere în interiorul culturii şi de consolidare a fundamentelor ei. Aceste două mişcări nu caracterizează două faze din evoluţia lui Vianu, ele sunt concomitente (textele din volumul *Idealul clasic al omului* şi *Filosofia culturii* sunt scrise în aceiaşi ani), pot fi observate deopotrivă pe toată întinderea activităţii sale şi exprimă un „dualism” al structurii lui intelectuale şi morale.

Trăsăturile definitorii ale acestui concept antropologic al „omului clasic” sunt conştiinţa individualităţii şi conştiinţa participării la spiritul universal: „Este clasic

omul care trăieşte în îndoita conştiinţă a dependenţei sale faţă de totalitatea forţelor naturale ale lumii şi a individualităţii sale puternice şi mândre”. Omul clasic trăieşte în echilibru cu natura şi cu sine însuşi. După concepţia care stă la baza *Filosofiei culturii*, acest rezultat urma să fie atins abia la capătul procesului de spiritualizare a naturii din afara omului şi din el însuşi; în *Idealul clasic al omului* starea aceasta este situată aproape de începutul procesului culturii, în orice caz, în trecut, nu în viitor, şi ţinta este nu crearea, ci refacerea ei. Lucrul se explică prin faptul că Vianu are aici o altă înţelegere a naturii: ca ordine raţională, ca purtătoare a unui principiu spiritual, acelaşi cu care este înzestrat şi omul. „Coordonat cu realitatea spirituală, omul nu mai este un străin în univers”; „depozitar al spiritului”, el este „apt pentru cunoştinţa orânduirii raţionale a lumii”.

Concepţia clasică despre om este un produs al culturii antice, dar ea s-a dovedit valabilă şi dincolo de acea epocă; eclipsată o vreme de concepţia creştină, ea ajunge din nou, în Renaştere, „la postul de conducere spirituală a umanităţii. De atunci idealul clasic a împlinit o funcţiune aproape

permanentă în cultura Europei”. Paralel însă, numeroase fenomene şi tendinţe au contribuit, mai ales de la începutul secolului al XIX-lea încoace, la slăbirea acestui ideal uman, ajunsă la un grad care justifică strigătul de alarmă, cu atât mai mult cu cât „temeliile înseşi ale culturii noastre sunt puse în discuţie”. Refacerea idealului clasic este necesară, aşadar, pentru ieşirea din „criza morală pe care o străbatem” şi poate constitui, totodată, o soluţie pentru criza generală a culturii: „cine doreşte menţinerea bunurilor mai de seamă ale acestei culturi trebuie să-şi pună întrebarea dacă restaurarea idealului clasic al omului nu este unul din mijloacele înlăturării unor ameninţări care se îndreaptă spre noi din atâtea direcţii”.

Pledoaria pentru clasicism ca „noţiune normativă a omului” şi ca tip permanent de cultură se însoţeşte cu susţinerea umanismului: implicită în *Idealul clasic al omului* (şi în alte studii), explicită în de pildă, *Transformările ideii de om* (1942). Umanismul, scrie aici Vianu, consideră pe om ca pe un „scop”, nu ca pe un mijloc, programul lui este „dezvoltarea tuturor posibilităţilor morale închise în natura

omenească”. Punct încă îndepărtat în timp, dar singurul care trebuie să orienteze efortul omului îndreptat spre el însuşi. „Pentru om, umanismul este un program infinit” – cu această propoziţie îşi încheie Vianu studiul, pornit din convingerea că „problema omului, a naturii şi a menirii sale se impune astăzi cu atâta putere, încât socotim că nu va fi judecată inutilă încercarea de a lămuri în trecutul reflecţiei omului asupra lui însuşi câteva din marile ei linii istorice şi unele din acele pe care tocmai nevoile epocii actuale ne cer a le desfăşura mai departe”. „Antropologia filosofică – adaugă autorul – este pentru gândirea timpului problema cea mai urgentă, şi însemnările care urmează, sprijinite de câteva texte esenţiale, pot fi înţelese ca o introducere în această disciplină”. Regăsim în scrierile despre om ale lui Vianu (care nu sunt propriu-zis de antropologie, ci se integrează filosofiei culturii, din a cărei perspectivă sunt concepute) două elemente caracteristice întregii lui concepţii despre cultură: invocarea istoriei şi intenţia de a oferi o soluţie – sau perspectiva unei soluţii – problemelor prezentului. Vianu se apropie

de orice fenomen al culturii, inclusiv de cele de criză, aducând cu el masa enormă a ceea ce s-a creat până aici şi care nu poate înceta să crească din cauza unui impas, oricât de grav ar fi acela: cultura este un flux amplu şi continuu, care nu poate fi oprit sau întors din drum. El are o conştiinţă niciodată eclipsată a istoriei şi o încredere masivă în posibilităţile omului de a-şi depăşi dificultăţile ivite la un moment dat. Punctul de plecare şi cel de ajungere al demersului său teoretic sunt de regulă legate nemijlocit de actualitate; între ele se desfăşoară periplul istoric care nu e un ocol ce ar putea lipsi, ci argumentul multiplu al cărturarului şi izvorul încrederii pe care vrea s-o transmită contemporanilor săi. Există în scrisul lui Tudor Vianu pe lângă o intenţie superior didactică, pe care informaţia şi stilul, deopotrivă „universitare”, au impus-o imediat atenţiei şi care a fost felurit apreciată, şi o intenţie polemică, pe care informaţia şi stilul au atenuat-o mult, când n-au acoperit-o cu totul. De aceea el a putut apărea mai degrabă ca un fel de „arbitru”, de judecător obiectiv în disputele de idei decât ca un participant profund angajat în ele, neliniştit şi de un patetism disimulat,

neclintit în convingerea – care era şi a unor contemporani atât de – deosebiţi altfel ca filosofi ai culturii ca Blaga şi Ralea – că vocaţia esenţială a omului este creaţia, construirea de opere. „Opera” este noţiunea centrală a concepţiei despre cultură a lui Vianu, după cum activismul, clasicismul, umanismul, raţionalismul (înţeles fie ca raţionalitate intrinsecă a lumii, fie, mai ales, ca posibilitate de cuprindere şi de ordonare a acesteia de către raţiunea umană) sunt stâlpii ei de susţinere. Sensul culturii este, după Vianu, supunerea naturii de către om, punerea ei, a tuturor aspectelor şi fragmentelor care o compun, sub semnul valorii.

Ceea ce poate părea surprinzător, fiind însă în orice caz concludent pentru antropocentrismul viziunii lui Vianu asupra lumii şi deci pentru clasicismul lui structural, e ideea că natura prelucrată de cultură nu numai că nu e mai puţin profundă decât aceea brută, dar abia datorită acestui proces ea capătă adâncime. Or ideea comună, a cărei fixare în conştiinţa modernă se datorează în primul rând romantismului, este a unei profunzimi a naturii date pe care omul n-o poate revela

decât parţial. Această adâncime inepuizabilă este resimţită, mărturisit sau nu, ca reflex al unei transcendenţe. În gândirea lui Vianu, care n-are o conştiinţă religioasă (în sens larg), noţiunea de transcendenţă nu are vreun rol semnificativ. Sau poate ar fi mai potrivit să spunem că planul transcendent este ocupat în viziunea lui de către valoare. Transcendent în raport cu obiectele: lucrurile indiferente axiologic sunt superficiale, bunurile sunt adânci: prezenţa valorii conferă adâncime. „Nu este vorba, desigur, de adâncime ca dimensiune spaţială, ci de o adâncime ontologică, adică de un mod de a fi al lucrurilor pe care îl exprimăm printr-un simbol spaţial” – precizează autorul *Introducerii în teoria valorilor.* Şi tot acolo: „O lume alcătuită exclusiv din lucruri ar fi o lume fără perspective, fără ecou, fără profunzime…”. Nu lumea în sine este profundă, ci lumea alcătuită din bunuri şi valori, „adică (din) lucrurile adânci şi (din) adâncimea lucrurilor”. Transcendent în raport cu omul: „Ansamblul operelor, ca expresii concrete, alcătuieşte spaţiul social. Viaţa omului civilizat se mişcă în spaţiul social, simţind lămurit cum ea este modificată,

sistematizată, îndrumată, într-un cuvânt, limitată de opere. Primitivul sau membrul unei civilizaţii înapoiate, adică aceea în care operele sunt puţin numeroase, suportă sugestia redusă a creaţiei de cultură. Dorinţele acestuia sunt nu numai puţine, dar şi anarhice şi nelimitate. *Hybrisul* despre care vorbeau vechii greci era tocmai acea apetenţă gigantică şi dezordonată a omului primitiv, nelimitat şi neîndrumat de prezenţa operelor în jurul său…" *(Tezele unei filosofii a operei).*

Dacă „valoarea" este puntea de legătură între om şi natură, mijlocul prin care omul îşi asumă lumea, o face a sa, „opera" este conceptul fundamental deopotrivă al filosofiei culturii şi al esteticii lui Tudor Vianu – şi, de fapt, al scrisului său în întregime. *Tezele unei filosofii a operei* este un tratat de filosofia culturii şi de estetică totodată. Interferenţa acestor două discipline, pe care o semnalam la începutul activităţii autorului, reapare (fără să fi dispărut complet vreodată). O modificare s-a produs totuşi între timp, constând într-o mutare a accentului de pe „cultură" pe „artă" şi, drept urmare, într-o inversare a perspectivei: de la abordarea fenomenului

artistic din unghiul filosofiei culturii (ca de la întreg spre parte), Vianu a ajuns la considerarea întregii culturi din punctul suprem reprezentat de artă şi prin raportare la acesta. El ia din estetică (din propria sa estetică) noţiunea sau mai exact categoria de operă, o reformulează fără a o modifica esenţial, făcând-o astfel aplicabilă tuturor creaţiilor de cultură şi o propune drept criteriu fundamental pentru delimitarea progresivă a naturii de tehnică, de ştiinţă şi filosofie şi, în fine, de artă, pentru marcarea continuităţii şi discontinuităţii acestor domenii unele faţă de altele. Filosofia culturii propusă de Tudor Vianu este înainte de toate o filosofie a operei de cultură, aşa cum estetica sa este o estetică a operei de artă.

GEORGE GANĂ

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Volumul de faţă îşi propune să mijlocească cititorului cunoaşterea unei părţi esenţiale din scrisul lui Tudor Vianu şi totodată a uneia dintre contribuţiile moderne cele mai importante la constituirea unei filosofii a culturii şi a valorilor. Teoria despre cultură şi valori a lui Tudor Vianu

deschide perspectiva înţelegerii şi judecării adecvate a întregii sale opere; ea apare ca unul dintre rezultatele semnificative şi durabile ale efortului de a pune problemele culturii în termenii reflecţiei filosofice şi a căuta aici răspunsuri la gravele nelinişti ale omului contemporan.

Studiile şi eseurile selectate au fost grupate în trei secţiuni, după un criteriu sistematic, logic: în prima secţiune, am inclus texte care expun concepţia despre cultură a lui Vianu, fundamentul ei axiologic şi motivarea istorică; în secţiunea următoare (II), două lucrări reprezentative pentru viziunea clasicistă şi umanistă a lui Tudor Vianu, pentru preocupările de antropologie filosofică, parte integrantă a filosofiei culturii; în continuarea lor (III), patru eseuri concludente pentru felul în care înţelege Vianu raporturile omului cu istoria şi lumea culturii: o relaţie constitutivă pentru propria-i personalitate în care nota confesivă nu lipseşte.

În interiorul fiecărei secţiuni ordinea textelor este cronologică

(*Adâncimea filosofică* am aşezat-o însă după *Introducere în teoria valorilor* pentru că acest studiu constituie baza întregii concepţii despre cultură a lui Tudor Vianu). Textele au fost reproduse din volumele 7,8 şi 9 ale ediţiei de *Opere* (Editura Minerva), cu corectarea unor minore erori tipografice.

Gr. *I. Şi* Gr. Gr.

INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR ÎNTEMEIATA PE OBSERVAŢIA CONŞTIINŢEI

PREFAŢĂ

Problema valorilor este o preocupare mai veche a scriitorului acestor rânduri. Sunt aproape douăzeci de ani de când, susţinând la Universitatea din Tubingen lucrarea de doctorat asupra Problemei valorificării în poetica lui Schiller (Das Wertungsproblem în Schillers Poetik, *tipărită apoi la Bucureşti, în 1924), aveam prilejul să tratez o problemă de literatură în cadrul teoriei generale a valorilor. De-atunci n-am încetat să meditez asupra valorilor, aducând, din când în când, contribuţii parţiale în vederea adâncirii şi sistematizării lor. Când, în 1929, am fost însărcinat cu predarea unui curs de filosofia*

culturii la Facultatea de litere din Bucureşti, am crezut că a sosit momentul unei expuneri de ansamblu, pentru care nu încetasem să adun materialul de informaţii şi reflecţii personale. Primul dintre cursulile de filosofia culturii, pe care l-am dezvoltat într-un interval de mai mulţi ani, conţine o teorie a valorilor pe care n-aş fi putut-o tipări decât dacă aş fi găsit răgazul prelucrării ei într-o altă formă decât aceea a prelegerilor rostite. Răgazul acesta nu mi s-a prezentat însă în toţi anii următori, în care m-am consacrat redactării tratatului meu de Estetică, *apărut în două volume, între 1934 şi 1936, şi într-o nouă ediţie şi într-un singur volum, în 1939. Scriind* Estetica *n-am pierdut însă din vedere sfera problemelor axiologiei, încât toate consideraţiile care compun această lucrare se detaşează pe fondul unei filosofii a valorilor, schiţată în câteva din capitolele ei introductive. Prilejul unor precizări în aceeaşi direcţie mi s-a oferit în 1937, când al IX-lea Congres internaţional de filosofie, convocat la Paris, a propus problema valorilor ca una din principalele ei teme de discuţie. Am răspuns invitaţiei Congresului cu o comunicare asupra* Originii şi

valabilităţii valorilor *apărută în* Travaux du IX-e Congres international de philosophic, *1937, vol. X, şi, în versiune românească, în volumul meu* Studii de filosofie şi estetică, *Bucureşti, Casa Şcolilor, 1939. Cine ar compara punctul de vedere al vechii teze din* 1*923 cu acela al comunicării făcute Congresului din Paris ar constata, împreună cu unele asemănări, mai multe deosebiri, inerente unui proces de gândire desfăşurat într-un interval atât de lung. Dar şi comunicarea din 1937, care alcătuieşte baza cea mai apropiată a construcţiei pe care o încerc acum, a suferit unele transformări, pe care cititorul le va constata singur, parcurgând textul publicat în* Anexe.

Sunt departe de a crede că mica lucrare pe care o ofer acum cititorilor, din ce în ce mai numeroşi, de scrieri filosofice reprezintă o cristalizare atât de completă, încât viit Orul să nu facă necesare unele precizări şi adaosuri. Ceea ce dau acum nu este un sistem complet, ci o Introducere, *de la limita căreia urmează să se întindă aria dezvoltărilor şi aplicaţiilor, deocamdată numai indicate. Dar chiar cu acest caracter, mica scriere pe care mă hotărăsc s-o public va aduce serviciile sale, ca o primă*

încercare de sistematizare a unui domeniu atât de des cutreierat astăzi, dar mai cu seamă ca mărturia unei conştiinţe care, observându-se pe sine, a regăsit semnificaţia obiectivă şi constrângătoare a valorilor culturii.

T.V.

Septembrie 1942

1. ACTE ŞI OBIECTE

Este o constatare hotărâtoare pentru toată dezvoltarea studiilor filosofice deosebirea, reluată de mai multe ori în cursul cercetării contemporane, dintre *acte* şi *obiecte* ale conştiinţei. Se pot numi *acte* toate acele manifestări ale conştiinţei care se însoţesc cu un sentiment de activitate al eului. Eul se simte lucrând în actele sale, fie că supune unei transformări materialele sale preexistente, fie numai că străbate o anumită durată până în clipa când lucrarea conştiinţei poposeşte într-un obiect. *Obiecte* sunt toate acele manifestări ale conştiinţei în care eul se resimte pasiv, în înţelesul că orice activitate a încetat îndată ce conştiinţa le înregistrează. Distincţia dintre acte şi obiecte ale conştiinţei este cu atât mai importantă cu cât limbajul, folosind adeseori pentru realităţi atât de variate

termeni identici, deosebirea care le separă poate fi cu uşurinţă nesocotită. Se vorbeşte astfel, în împrejurări diferite, dar fără nicio preocupare discriminativă, despre percepţii sau despre reprezentări, deşi este evident că uneori, prin aceste cuvinte, se înţelege acţiunea conştiinţei de a-şi reprezenta sau de a percepe un lucru, în timp ce alteori aceiaşi termeni desemnează rezultatul actelor de reprezentare sau de percepţie, conţinutul static de conştiinţă în care amintitele acte sfârşesc. Tot astfel judecata este şi lucrarea de punere în relaţie a unui subiect cu un predicat şi rezultatul acestei lucrări. Un limbaj deplin organizat ar trebui să evite toate aceste omonimii păgubitoare clarităţii ştiinţifice, făurind serii paralele de termeni pentru toate actele conştiinţei şi pentru toate obiectele corelative cu ele.

Să adăugăm îndată că în alte terminologii filosofice se face distincţia dintre acte şi *conţinuturi* ale conştiinţei. Dar oare actele nu sunt şi ele interioare conştiinţei şi, prin urmare, nişte conţinuturi ale ei? La rândul lor, Brentano şi Meinong, apoi Husserl şi Th. Lipps, disting între *acte, conţinuturi* şi *obiecte intenţionale*. Interesul acestei distincţii stă în observaţia că pe

când conţinuturile sunt reprezentate, obiectele sunt gândite. Imaginea unui prieten, ne spune Lipps, este altceva decât prietenul însuşi. Când formulez o judecată asupra unui prieten, actul de conştiinţă nu se îndreaptă asupra imaginii lui (conţinutul), ci asupra prietenului însuşi (obiectul). Deosebirea, justă din punctul de vedere ontologic, nu are însă o valoare psihologică deosebită, deoarece obiectul intenţional nu poate fi realizat de conştiinţă decât tot în forma unui conţinut al ei. Mai potrivit mi se pare deci a spune că, din punctul de vedere al analizei conştiinţei, obiectul poate fi sau reprezentat ca imagine, sau gândit drept cauza externă a acestei imagini, în ambele cazuri având de-a face tot cu obiecte, ca termene ale unor acte. Pentru aceste motive, credem că putem rămâne la diferenţierea dicotomică de mai sus.

Deosebirea dintre acte şi obiecte ale conştiinţei poate să se izbească şi de concluziile unei filosofii actualiste, pentru care conştiinţa nu poate fi reprezentată altfel decât sub categoria duratei şi transformării. Conştiinţa-fluviu a lui James n-ar cunoaşte astfel decât acte, niciodată

obiecte. Obiectele, după expresia lui Bergson, n-ar fi decât decupări practicate în pânza fluidă a duratei pure, un produs secundar obţinut de nevoile orientării practice. Faţă de aceste obiecţii posibile, dacă ne constrângem să separăm faptele înseşi de interpretările lor, nu putem decât să menţinem deosebirea dintre acte şi obiecte. Căci oricare ar putea fi teoriile relative la prioritatea actelor faţă de obiecte, la caracterul primar al unora şi la caracterul derivat al celorlalte, rămâne o constatare inalterabilă a intuiţiei interne faptul că în unele din manifestările sale conştiinţa se resimte în activitate, în timp ce în altele ea se resimte pasivă. Constatarea aceasta este punctul nostru de plecare.

Obiectele sunt *cuprinse* de acte, nu sunt *create* de ele. Lunga tradiţie kantiană ne-a învăţat totuşi că actele conştiinţei sunt totdeauna creatoare. Obiectul ar fi deci produsul actului. Dacă actul se modifică, produsul lui variază. Imagini şi gândiri, afecte şi valori iau o formă sau alta după felul actului care le-a produs, între acte şi obiectele lor ar exista o legătură funcţională. Conştiinţa nu s-ar găsi în niciun moment în posesiunea unui câştig sigur,

deoarece variaţiile actelor ei ar modifica şi structura obiectelor la care actele ajung.

Dacă însă şi de data aceasta ne constrângem să ne limităm la fapte, renunţând la orice teorii asupra lor, actele ne apar drept *aprehensive,* nu *creatoare.* Pentru observaţia internă, actul nu *produce* obiectul din spontaneitatea lui, ci îl *cuprinde,* găsindu-l gata făcut la termenul efortului său. Când căutăm să ne amintim ceva, amintirea regăsită nu ni se înfăţişează altfel decât ca un obiect independent de sforţarea care l-a actualizat, ca o structură deplină chiar înainte ca, prin actele sale, conştiinţa să fi încercat să-l câştige. Tot astfel, noţiunile, afectele şi valorile ni se înfăţişează gata făcute la capătul actului care le cuprinde. Observaţia conştiinţei nu ne spune niciodată că noi creăm obiectele ei, ci numai că le cuprindem.

Dacă există totuşi afecte tulburi şi noţiuni incomplete, judecăţi sau raţionamente eronate, împrejurarea se poate datora unei îndoite cauze. Într-un prim caz, afectele tulburi, noţiunile incomplete sau judecăţile eronate pot apărea ca rezultatele divergenţei dintre acte şi obiectele corelative. Acela care în

căutarea adevărului execută acte de simţire sau de dorinţă, este firesc să nu găsească adevărul. Dar aceasta nu din pricină că adevărul ar fi produsul unui act specific, ci din aceea că el nu poate fi cuprins decât de un anumit tip de acte. Actul nu produce obiectul, dar, după felul lui, poate să-l cuprindă sau nu. Tot astfel, în cuprinsul unei arii rezervate unui anumit fel de acte, actele secundare subalternative ating un anumit fel de obiecte. Când aceste acte se înlocuiesc, obiectele variază, dar aceasta nu din pricină că obiectele ar fi produsele actelor, ci din aceea că, după genul lor, ele nu pot fi atinse decât de un anumit fel de acte. Dacă între acte şi obiecte nu există o legătură funcţională, există în tot cazul o corelaţie; iar această corelaţie poate fi nimerită sau ratată.

Într-un al doilea caz, afectele tulburi, noţiunile incomplete sau judecăţile eronate pot fi rezultatele unor acte corelative nedesăvârşite, oprite în drum, caduce. Cine străbate dincolo de eroare, la adevăr, n-are totdeauna conştiinţa că a variat felul activităţii sale intelectuale, rectificând-o, punând-o în acord cu obiectul; adeseori el are conştiinţa că a prelungit activitatea sa,

a împins-o mai departe, a întregit-o. Orice cercetător, în oricare ramură a ştiinţei, cunoaşte bine împrejurarea aceasta. Eroarea nu este atunci pentru el produsul unui drum greşit, cât al unei lipse de consecvenţă şi de energie lăuntrică.

3. SPECII DE ACTE ŞI SPECII DE OBIECTE CARACTERUL INDESCRIPTIBIL AL ACTELOR

Există patru feluri de acte: reprezentarea, gândirea, simţirea şi dorinţa. Există patru feluri de obiecte: imaginile, abstracţiunile, afectele şi valorile. Reprezentarea cuprinde imagini, gândirea cuprinde abstracţiuni, simţirea cuprinde afecte, dorinţa cuprinde valori.[1] Deosebirile acestea nu ne întorc nicidecum la vechea psihologie a facultăţilor, deoarece, afirmând pluralitatea speciilor de acte, nu negăm putinţa întrepătrunderii şi colaborării lor. Dimpotrivă, în realitatea conştiinţei, afirmăm că este greu de găsit vreun moment în care diversele specii de acte să nu fie deopotrivă reprezentate şi coadaptate. Coadaptarea actelor şi obiectelor conştiinţei în orice moment al ei este un fapt elementar de observaţie.

1 **Clasificarea aceasta urmează, pînă la un punct, pe aceea a lui A. von Meinong. Vd.** ***Bibliografia.***

Simultaneitatea efectivă a actelor conştiinţei nu exclude însă putinţa separării lor teoretice. Tot astfel, convergenţa funcţiunilor organice nu înlătură deloc, pentru fiziolog, posibilitatea de a le distinge şi de a le descrie în parte. Ceea ce incumbă cercetării este numai stabilirea originalităţii, a caracterului ireductibil al fiecăruia dintre actele amintite şi al obiectelor corelative.

Actele nu pot fi însă descrise şi, cu privire la ele, nu este cu putinţă stabilirea originalităţii lor. Originalitatea actelor rezultă din aceea a obiectelor pe care ele le cuprind. Actele nu pot fi descrise, pentru că nu poate fi *descris* decât ceea ce poate fi *observat.* Nu pot fi însă observate decât sau obiecte (configuraţii statice), sau acte (procese) a căror desfăşurare este mai lentă decât actul observaţiei însăşi. Mişcarea unei roţi având o viteză superioară vitezei percepţiei nu poate fi observată. Pentru a observa vreunul din actele conştiinţei ar trebui ca, în momentul observaţiei, conştiinţa să se dedubleze în aşa fel încât o parte a conştiinţei să se găsească faţă de cealaltă parte a ei în situaţia necesară observaţiei. Analiza cunoaşte cazuri de

observaţie a unui obiect al conştiinţei prin dedublarea ei în act observator şi obiect observabil. Vechea obiecţie împotriva constituirii psihologiei ca ştiinţă, în temeiul pretinsei imposibilităţi a conştiinţei de a se dedubla, a fost infirmată de însăşi dezvoltarea modernă a ştiinţei sufletului. Poate însă conştiinţa să observe propriile ei acte? Pentru aceasta ar trebui, într-o primă ipoteză, ca actul să se convertească în obiect, adică să înceteze de a fi el însuşi. Sau ar trebui, într-o a doua ipoteză, ca viteza actului de observaţie să fie superioară vitezei actului observat. Şi cum observaţia este un act complex de reprezentare şi de gândire, ar trebui, pentru ca o observaţie să se constituie, ca actul de reprezentare şi gândire să aibă o viteză superioară celorlalte acte ale conştiinţei, dacă este vorba a descrie simţirea sau dorinţa, ceea ce nu este niciodată probat. Ar trebui, în fine, dacă ar fi vorba de a descrie actele înseşi ale reprezentării şi gândirii, ca actele acestea să se desfăşoare în două viteze deosebite, în una certă ca acte observate şi într-o viteză superioară ca acte de observaţie, ceea ce ar fi cu neputinţă, mai cu seamă în acelaşi

moment. Pentru aceste motive, actele conştiinţei nu sunt observabile şi nu pot fi descrise.

Când un proces (prin urmare şi un act de conştiinţă) nu este observabil, conştiinţa adoptă, pentru a-l descrie, o altă metodă. Ea stabileşte etapele lui, pe care le descrie ca pe nişte obiecte, şi gândeşte actul drept trecerea ireprezentabilă de la o etapă la alta, de la un obiect la altul. Mai toate procesele naturale se înfăţişează, în descrierile ştiinţei, în acest fel. Dezvoltarea organismelor în epoca prenatală este pentru naturalist o succesiune de etape (obiecte) embriologice. Procesul cristalizării este trecerea unui corp de la starea lui de obiect fluid la aceea de obiect solid. Dezvoltarea organică şi cristalizarea propriu-zise rămân într-acestea ireprezentabile. Actele conştiinţei nu apar în alt chip. Actul însuşi rămâne sub puterea de reprezentare; numai etapele lui se înalţă în lumina clară a reprezentării. A descrie un act de conştiinţă înseamnă deci a observa obiectele care punctează cursul desfăşurării lui sau numai obiectului final, acela care îl limitează.

Dar dacă actele nu pot fi descrise, nu pot fi ele trăite, simţite? Dilthey a făcut din

trăirea actelor metoda propriu-zisă în ştiinţele spiritului. Este acesta un caz de alternare a actelor conştiinţei dintr-o categorie despre care ne vom ocupa îndată. Putem însă să spunem de pe acum că cine orientează un act de simţire către obiectele reprezentării, gândirii sau dorinţei, este firesc să nu cuprindă decât afectele cu care acestea sunt coadaptate. „Trăirea4, proclamată ca metoda proprie ştiinţelor spiritului, reprezintă, de fapt, un tip inadecvat de cunoaştere.

4. ALTERNAREA ACTELOR DE CONŞTIINŢA

Actele de conştiinţă sunt alternabile. Un act de conştiinţă poate înlocui pe altul în cuprinderea obiectului propriu al celui dint. Îi. Faptul este posibil numai graţie împrejurării, amintite şi mai sus, că actele şi obiectele de diferite specii sunt coadaptate în actualitatea conştiinţei. Când însă un act de conştiinţă se îndreaptă asupra unuia din obiectele incorelative, el nu poate cuprinde decât ceea ce acesta din urmă conţine ca obiecte corelative, adaptate la structura obiectului incorelativ. Pot privi, aşadar, din unghiul oricărui act către orice obiect al conştiinţei, dar nu văd decât ceea ce actului

respectiv i se poate arăta, ceea ce el poate aprehenda. „Trăirile 6, despre care am vorbit la sfârşitul paragrafului anterior, alcătuiesc un caz din această categorie, întrucât ele înfăţişează rezultatul unui act de simţire orientat asupra unor obiecte ale gândirii (împiedicată uneori să funcţioneze). Alt caz de alternare al actelor de conştiinţă este acela care se produce când reprezentarea se îndreaptă asupra abstracţiunilor, adică asupra obiectelor proprii gândirii. Rezultatul acestei alternări sunt *schemele*, cu care operează toate ştiinţele. Schema este abstracţiunea cuprinsă de reprezentare sau, mai precis, imaginea adaptată la abstracţiune, adică obiectul actului de reprezentare în funcţiunea sa inadecvată. Acela e<are, în studiul ştiinţelor, întâmpină scheme acolo unde ar fi aşteptat abstracţiuni, înregistrează împrejurarea ca o nepotrivire a actelor în funcţiune sau ca o substituire a obiectelor căutate, care legitimează neîncrederea relativă în procedeul schematismului.

Dar cazul cel mai general, şi cel mai însemnat, de alternare a actelor de conştiinţă este acela al gândirii în

cuprinderea reprezentărilor, afectelor şi valorilor. Când gândirea se îndreaptă asupra imaginilor, afectelor sau valorilor, ea obţine, la capătul său, conştiinţa că un rest, sâmburele original al imaginii, afectului sau valorii, rămâne necuprins. În această stare de lucruri se întemeiază critica adusă de atâtea ori ştiinţei individualului (epistemologia intuitivă), a afectelor sau valorilor. Căci ceea ce gândirea cuprinde în imaginea individuală, în afecte şi valori, nu este chiar imaginea, afectul sau valoarea, ci numai abstracţiunea coadaptată în structurile conştiinţei dominate de reprezentare, afect sau valoare. Conştiinţa poate cuprinde imaginile, afectele sau valorile, prin actele corelative ale reprezentării, simţirii şi dorinţei, dar nu poate teoretiza asupra lor decât înfer-o formă relativ inadecvată, pe care o cercetare serioasă trebuie s-o mărturisească cu toată sinceritatea.

În sfârşit, un alt caz de alternare a actelor de conştiinţă îl reprezintă valoarea cuprinsă de alte acte decât dorinţa, adică de reprezentare, simţire sau gândire. Rezultatele atinse de aceste acte incorelative se cuvine a fi descrise cu

precizie, deoarece ele sunt adeseori confundate cu valorile înseşi, adică cu obiectele proprii ale dorinţei.

a) Miturile

Miturile sunt valori cuprinse de reprezentare, adică imagini coadaptate la structura valorii sau valori cuprinse prin funcţiunea unui act inadecvat. Clasicismul modern vedea în mituri simple imagini poetice, obiecte ale actului de reprezentare. A fost un mare progres al cercetării când, în veacul al XVIII-lea, Giambattista Vico a recunoscut în mituri rezultatul unui act inadecvat. Pentru Vico şi pentru întreaga lui descendenţă teoretică, până la romanticii germani, mitul era o concepţie abstractă relativă la structura universului sau la originea lucrurilor, cuprinsă printr-un act de reprezentare. Multă vreme mitul a trecut drept abstracţiunea văzută ca imagine sau, cum suntem mai îndreptăţiţi a spune în lumina precizărilor aduse aci, drept imaginea coadaptată cu abstracţiunea în structura unui anumit moment al conştiinţei. Este, într-acestea, un rezultat al cercetării moderne descoperirea că mitul este altceva sau, în tot cazul, mai mult decât o explicaţie teoretică a lumii, văzută de

imaginaţie. Din vechea definiţie a mitului rămâne, pentru noi, numai înţelegerea lui drept un obiect incorelativ al reprezentării sau drept obiectul unui act inadecvat. Alternarea actelor de conştiinţă, prezentă în mituri, nu se produce între reprezentare şi gândire, ci între reprezentare şi dorinţă. De când Georges Sorel, în ale sale *Reflecţiuni asupra violenţei,* a pus în lumină, prin scăpărarea unei intuiţii geniale, caracterul activ al miturilor, adică puterea lor de a mobiliza şi orienta dorinţa, ştim mai bine că mitul este valoarea cuprinsă de reprezentare, adică imaginea coadaptată cu valoarea. În câmpul de conexiuni şi coadaptări ale imaginilor mitice se lămuresc totdeauna unele valori: fecunditatea (mitul lui Dionysos, Ceres şi Adonis), prietenia (Castor şi Pollux), iubirea şi fidelitatea (Amor şi Psyche, Hero şi Leandru, Baucis şi Philemon), victoria asupra morţii (Orfeu şi Eurydice, Admet şi Alceste) etc. Există mituri economice (Argonauţii), ale cunoaşterii (Oedip) şi ale civilizaţiei (Prometeu). Vechea teorie asupra miturilor, ca abstracţiuni cuprinse prin reprezentări inadecvate, a permis gruparea legendelor mitologice după sectoarele naturii,

presupuse a fi explicate prin ele. S-a vorbit astfel despre mituri în legătură cu marea şi râurile, cu munţii, pădurile şi câmpiile, cu lumea olimpiană şi cu cea infernală etc. Mai potrivită cu firea adevărată a miturilor va fi însă gruparea lor axiologică, pe care viitorul este probabil că o va construi odată.

b) **Afectele posesiunii şi ale aprobării**

Nu numai reprezentarea poate încerca să cuprindă valorile. Celelalte acte ale conştiinţei, în funcţiune inadecvată, pot şi ele să se orienteze asupra valorilor. Aşa, de pildă, simţirea. Când însă simţirea se îndreaptă asupra valorilor, ea nu cuprinde valorile înseşi, ci numai acele afecte care sunt conexate şi coadaptate cu ele. Le numim pe acestea din urmă *afectele posesiunii.* Căci dacă valorile propriu-zise sunt obiectele corelative ale dorinţei, atunci afectele pe care le pot încerca în legătură cu ele, prin actul simţirii, sunt acele ale posesiunii, ale perspectivei acesteia, ale imposesiunii sau ale pierderii lucrului dorit. Distingem printre aceste afecte pe acela al posesiunii realizate, plăcerea, voluptatea sau fericirea posesiunii, după însemnătatea obiectului posedat, făgăduinţa posesiunii adevărate sau dorul după posesiunea

posibilă dar îndepărtată, teama pierderii cu putinţă şi teroarea pierderii iminente (când posesiunea ameninţată este de un mare preţ), tristeţea sau deznădejdea pierderii iremediabile etc. Mulţi teoreticieni ai valorilor, veniţi din tabăra psihologismului, au confundat valoarea cu afectele posesiunii, mai cu seamă cu afectul posesiunii realizate şi depline, făcând din valoare un fel de calitate secundară a lucrurilor, obţinută prin proiectarea asupră-le a afectului posesiunii lor. Valoarea ar fi aureola pe care o împrumută lucrurilor satisfacţia posesiunii lor sigure, posibile sau ameninţate. Iată însă că faptul de observaţie al alternării actelor de conştiinţă ne permite să distingem acum între afectele posesiunii, adică afectele conexate şi coadaptate cu obiectele dorinţei, şi valorile propriu-zise, de a căror fire adevărată ne apropiem, în chipul acesta, cu un pas mai mult.

În sfârşit, printre afectele pe care le cuprindem prin actele de simţire orientate asupra valorii, distingem pe acelea ale *aprobării* şi *adeziunii;* în timp ce simţirea cuprinde în legătură cu obiectele gândirii afectul *evidenţei.* Între aprobare şi

adeziune, pe de o parte, şi evidenţă, pe de alta, există întreaga diferenţă dintre sentimentul valorii şi acel al abstracţiunii. Declarăm că o abstracţiune, un adevăr oarecare al ştiinţei, este evident, şi înţelegem prin aceasta că el se *impune* inteligenţei noastre. *Aprobăm* însă o valoare şi înţelegem, de data aceasta, că dorinţa noastră *nu poate* să nu se orienteze asupra valorii ei corelative îndată ce o descoperă. Evidenţa este semnul afectiv al unei acţiuni exercitate dinafară asupra spiritului; aprobarea este semnul afectiv al unei acţiuni pornite din interiorul spiritului. Spiritul suportă evidenţa, nu o produce. În aprobările sale, spiritul se resimte însă în activitate; el este factorul activ al aprobărilor lui. Spunem, din această pricină, că *primim* o evidenţă, dar *dăm* o aprobare. Când dorinţa cuprinde, la capătul actului său, o valoare, el o recunoaşte ca atare, o aprobă şi, în acelaşi timp, şi-o însuşeşte, aderă la ea, îşi propune s-o caute şi s-o regăsească mereu. Afectul aprobării se întovărăşeşte astfel cu acel al adeziunii şi, în trăirea acestor afecte, orice conştiinţă recunoaşte semnul că a cuprins unele valori.

c) Judecăţile de valoare şi despre valori Reversibilitatea alternanţelor

Gândirea este al treilea act care poate, prin funcţiune inadecvată, să se orienteze asupra valorilor. Ceea ce gândirea cuprinde însă, în cazul acesta, nu este valoarea, ci abstracţiunea coadaptată cu ea, devenită predicat, subiect sau predicat şi subiect al unei judecăţi. Numim *judecată de valoare* aceea în care valoarea este predicatul judecăţii. Exemple: Acest tablou este *frumos;* fapta lui M. Scaevola este *vitejească;* caracterul lui Schiller este *nobil* etc. Numim *judecăţi despre valori,* acelea în care subiectul sau subiectul şi predicatul sunt valori. Exemple: *valorile* sunt polare: *frumosul* este contemplabil; *adevărul* este *superior utilului* etc. Cine formulează una din aceste judecăţi nu atinge valorile înseşi, care nu pot fi cuprinse ca obiecte corelative decât de actele de dorinţă, ci numai abstracţiunile conexate şi coadaptate cu ele. Împrejurarea devine evidenţă în acele cazuri când pot formula o judecată al cărei predicat să fie o „valoare”, fără ca acest predicat să fie o valoare propriu-zisă, adică un obiect cuprins de un act adecvat de dorinţă. Aşa, de pildă, cineva poate spune

că o cunună de diamante este un lucru foarte preţios, fără ca vorbitorul, în modestia gusturilor şi nevoilor sale, să dorească cununa de diamante. Toate judecăţile pe care le formulează istoricul în legătură cu valoarea faptelor, ideilor sau caracterelor trecutului prezintă această particularitate. Ele nu cuprind în relaţiile lor valorile înseşi, care nu sunt niciodată obiecte ale gândirii, ci numai abstracţiunile coadaptate cu ele. De asemeni, toate judecăţile pe care le stabileşte ştiinţa valorilor (axiologia) nu au ca subiecte, ca predicate sau ca subiecte şi predicate, valori propriu-zise, care nu pot fi decât obiecte corelative ale dorinţei, ci numai abstracţiuni coadaptate cu valorile, singurele obiecte posibile ale gândirii orientate asupra valorilor. Gândirea nu poate cuprinde, aşadar, valoarea decât în această formă inadecvată. Conştiinţa nu poate să se îndrepte asupra valorilor propriu-zise decât prin acte adecvate de dorinţă, dar atunci renunţă să teoretizeze asupra lor, sau consimte să le gândească într-o formă inadecvată şi, numai cu această rezervă, poate ajunge la o teorie a valorilor.

Alternările actelor conştiinţei sunt însă

reversibile. După cum gândirea se poate substitui dorinţei, tot astfel dorinţa se poate substitui gândirii. Este ceea ce se întâmplă ori de câte ori acela care ia cunoştinţă de o judecată de valoare sau de o judecată despre valori încearcă să cuprindă abstracţiunile respective prin acte de dorinţă, convertindu-le astfel în valori propriu-zise. Când cuiva i se comunică judecata relativă la tăria de caracter a lui M. Scaevola, poate să înregistreze *ideea* acestei tării ca pe un obiect al dorinţei sale, al aspiraţiei sale morale şi cuprinde atunci o valoare propriu-zisă, care nu este în niciun chip *formulabilă* în judecăţile istoricului, dar care poate fi *înviată* de conştiinţa cititorului de scrieri istorice. Tot astfel.

când într-o axiologie aflăm că frumosul este o valoare de contemplaţie (Rickert), pot să execut acţiunea de reversiune a alternanţelor, înviind această abstracţiune ca valoare. Cei care studiază istoria sau axiologia, într-un spirit viu, practică necontenit aceste reversiuni ale alternanţelor. De aceea, poziţia celui care studiază ştiinţele axiologice este deosebită de a aceluia care cercetează ştiinţele abstracte relative la un domeniu indiferent

faţă de valoare, cum este vastul domeniu al naturii. În timp ce acesta din urmă nu trebuie să depună decât efortul actului de gândire, axiologul trebuie să depună sforţarea îndoită a alternării dorinţei prin gândire şi a gândirii prin dorinţă. Fără încercarea de a învia valoarea sub abstracţiune, axiologia ar fi o ştiinţă moartă.

5. VALORI ŞI BUNURI

Valorile nu sunt, după firea lor proprie, nici mituri, nici sentimente ale posesiunii, nici subiecte sau predicate ale judecăţilor de valoare. Valorile sunt obiecte ale dorinţei. Dorinţa cuprinde valorile ca pe obiectele ei corelative. Ea le cuprinde ca pe nişte obiecte categoriale, a căror expresie în limbă este totdeauna un substantiv. S-ar putea totuşi spune că dorinţa nu cuprinde decât lucrurile, fiinţele şi faptele omeneşti concrete capabile s-o îndestuleze, sau acele calităţi determinate pentru care aceste lucruri, fiinţe sau fapte sunt râvnite. Cine doreşte să-şi astâmpere setea îşi reprezintă apa sau acele calităţi ale apei prin care setea sa poate fi astâmpărată. Acela care doreşte să-şi mângâie singurătatea îşi reprezintă prietenul sau acele însuşiri ale prietenului prin care singurătatea lui poate

fi mângâiată etc. În realitate însă nimeni nu-şi poate reprezenta într-un om un prieten sau calităţile care îl învrednicesc cu acest nume, dacă în prealabil n-a cuprins prietenia. Există prieteni numai pentru că există prietenie. Numai pentru că există armonia, unele opere de artă sunt înregistrate ca armonioase. Numai pentru că dorinţa, în unele din orientările ei, cuprinde austeritatea, unii oameni sunt aprehendaţi ca austeri. Valoarea-substantiv este totdeauna antecedentul valorii-adjectiv sau a acelor lucruri, fiinţe sau fapte determinate prin însuşirile denumite de valorile-adjective şi care, din această pricină, pot fi numite *bunuri.* Toate încercările de a explica originea şi *formaţia* valorilor, de pildă a valorilor noastre morale sau estetice, prin experienţa bunurilor culturii, pornesc de la o falsă punere a problemelor. Căci pentru ca anumite fiinţe sau fapte să fie – cuprinse, de pildă, ca juste sau caritabile, este necesar ca justiţia sau caritatea să fie constituite ca valori în conştiinţa noastră. Valorificarea lucrurilor, adică cuprinderea lor ca bunuri, presupune antecedenţa valorii. Valorile nu sunt deci produsul experienţei sociale a bunurilor.

Această experienţă este în realitate condiţionată de prezenţa în conştiinţă a valorilor. Nu vom spune totuşi că valorile sunt nişte speţe imuabile şi că ele n-au nicio viaţă istorică. Există, fără îndoială, o istorie a valorilor morale, estetice, religioase; dar aceasta numai pentru că actele de dorinţă sunt succesive, intermitente, alternabile. Istoria binelui, a frumosului şi a sacrului înfăţişează aventurile conştiinţei apetitive a omului, procedând prin cuceriri treptate, interceptate de momente de eclipsă sau de alternări ale dorinţei cu alte – acte aprehensive ale spiritului.

6. POSIBILITATEA VALORILOR PURE

Posibilitatea valorilor pure, adică a unor valori cuprinse de conştiinţă fără nicio conexiune cu un suport concret, este unul din punctele mai mult contestate de teoriile axiologice moderne. Se pune, în adevăr, întrebarea: ce poate fi frumosul, binele sau adevărul în afară de acele aspecte pe care, pentru un motiv oarecare, le declarăm frumoase, bune sau adevărate? Experienţa ne-ar prezenta opere de artă frumoase, fapte bune sau judecăţi adevărate, dar niciodată frumosul, binele şi adevărul în

stare pură, adică nişte valori lipsite de orice suport concret. Acei care fac această observaţie adaugă că teoria aşa-ziselor valori pure alcătuieşte o adevărată „mitologie”, pe care omul de ştiinţă, atent la constatările experienţei, trebuie neapărat s-o infirme.

Faţă de aceste puncte de vedere ale empirismului, se poate observa totuşi că una din preocupările străvechi ale filosofiei a fost să definească tocmai acele valori pure a căror posibilitate este astăzi aprig contestată. Definiţia ideilor morale, în speculaţia socratică şi platonică, este o dovadă că valorile pure, frumosul, binele, iubirea, cumpătarea, vitejia etc. Pot fi nişte obiecte ale conştiinţei, chiar în afară de conexiunea lor cu un suport concret. Dacă n-ar fi aşa, întreaga dialectică platonică ar fi o vorbărie goală, fără obiect, din care omul de ştiinţă n-ar putea să folosească nimic. În acest sens, încă de acum două sute de ani, Voltaire adresa ironiile sale acelora care speculează asupra frumosului pur, *to kalon* al vechilor gânditori greci, despre a cărui fire nu pot cădea de acord, tocmai pentru că frumosul nu este altceva decât obiectul concret al unor dorinţe particulare,

variabile de la individ la individ. Există însă unii gânditori care nu îmbrăţişează relativismul radical al unui Voltaire şi care conced valorilor pure o existenţă, dar una derivată şi secundară. Valorile pure ar fi, pentru aceştia, concepte ale inteligenţei, produse ale generalizării aplicate asupra materiei experienţelor axiologice particulare. Posibilitatea valorilor pure trebuie deci dovedită, mai întâi împotriva *relativismului,* apoi împotriva *nominalismului* axiologic.

Împotriva celui dintâi din aceste puncte de vedere se poate face observaţia că, pentru a putea fi recunoscut ca valabil, relativismul ar trebui să probeze că valorile apar în conştiinţă în forme variabile, deşi ele sunt cuprinse prin acelaşi tip de acte. Iată însă o dovadă pe care relativismul axiologic nu o încearcă niciodată. Adevărul pare a fi, de altfel, cu totul altul. Variaţia valorilor pare a proveni din caracterul alternabil al actelor care le cuprinde. Dacă idealul de frumuseţe al evului mediu este altul decât acela al Renaşterii, împrejurarea nu provine din inexistenţa unui frumos pur, ci din aceea că această valoare pură este sesizată mereu din alte unghiuri, în alte

dispoziţii ale spiritului, de fiecare dată prin alte acte ale lui. Relativismul valorilor nu provine din firea lor, ci din aceea a actelor cu care ne apropiem de ele. Sarcina ştiinţelor axiologice este însă tocmai să reducă marea varietate a valorilor, deosebind între actele inadecvate şi cele adecvate şi să ajute astfel lucrării de cuprindere a valorilor pure. De altfel, relativismul nu este niciodată o poziţie teoretică bine gândită până la capăt. Căci dacă relativismul constată că valorile apar în forme particulare şi variabile, el ar trebui să recunoască implicit existenţa unor valori generale şi permanente, adică a unor valori pure, care, în anumite condiţii, se particularizează şi variază. Particularitatea şi variabilitatea sunt, fiecare în parte, termeni corelativi, adică termeni care nu pot fi gândiţi decât în corelaţie cu generalitatea şi permanenţa. Afirmaţia existenţei valorilor particulare şi variabile implică deci pe aceea a valorilor generale şi permanente, specificate în forma celor dintâi. Relativismul nu gândeşte însă particularitatea şi variabilitatea ca pe nişte termeni care presupun generalitatea şi permanenţa, adică nu-i gândeşte până la

capăt. El afirmă existenţa unei particularităţi şi variabilităţi în sine, *absolute,* ceea ce alcătuieşte o poziţie incontestabil absurdă, pe care o gândire consecventă nu poate decât s-o respingă.

În al doilea rând, nu pare mai bine gândită nici poziţia care vede în valori produsele generalizării exercitate asupra materiei concrete a bunurilor particulare, date în experienţa fiecăruia din noi. Nominalismul axiologic presupune că valorile sunt produsul experienţei bunurilor. Absurditatea acestei axiome a fost denunţată însă din paragraful anterior, unde am arătat că un lucru nu poate fi cuprins ca bun decât în raport cu o valoare. Valorile sunt condiţia existenţei bunurilor. Fără prezenţa în conştiinţă a valorilor, unele lucruri n-ar putea fi înregistrate ca bunuri. Astfel, nu experienţa bunurilor condiţionează pe aceea a valorilor, ci, dimpotrivă, experienţa valorilor condiţionează pe aceea a bunurilor.

S-ar putea totuşi spune că nu experienţa bunurilor, ci simpla experienţă a lucrurilor şi persoanelor produce valoarea. Trăind într-un anumit mediu de lucruri şi persoane, experimentând anumite raporturi morale şi

sociale, conştiinţa ar resimţi cum, la un moment dat, se degajează pentru ea semnificaţia anumitor valori. Din experienţa războiului s-ar forma valoarea vitejiei; din experienţa vieţii de familie s-ar forma valoarea purităţii morale etc. Cine gândeşte astfel presupune însă că există posibilitatea unei treceri de la indiferenţă la valoare, că valoarea s-ar forma din materia unor experienţe indiferente.

O astfel de presupunere nu este însă mai puţin eronată decât aceea care ar pretinde că ideea de lumină s-ar forma din experienţa întunericului. Între indiferenţă şi valoare nu există simplul raport de la particular la general, de la experienţă la idee, ci o completă eterogenie, determinată de faptul că imaginile sau abstracţiunile indiferente sunt cuprinse de actele de reprezentare sau de gândire ale conştiinţei, în timp ce valorile sunt cuprinse de actele ei dezideratives. Valorile nu se pot deci forma din experienţele indiferente ale conştiinţei. Ele sunt în conştiinţă nişte obiecte ireductibile, cuprinse prin acte adecvate.

7. BUNURI, LUCRURI, PERSOANE

Bunurile sunt lucruri valorificate, lucruri în care dorinţa cuprinde valori. Valorile se

găsesc *în* bunuri şi conştiinţa le cuprinde *în* ele. Spunem, din această pricină, că bunurile au o *adâncime,* în timp ce toate celelalte lucruri, care nu sunt bunuri, sunt lipsite de adâncime, sunt *superficiale.* Nu este vorba, desigur, de adâncime ca dimensiune spaţială, ci de o adâncime ontologică, adică de un mod de a fi al lucrurilor pe care îl exprimăm printr-un simbol spaţial.

Un lucru este, pentru conştiinţa care şi-l reprezintă, o suprafaţă rezistentă. Reprezentarea se opreşte la suprafaţa lucrurilor, pe când dorinţa pătrunde în adâncimea bunurilor. S-ar putea spune că suprafaţa lucrurilor respinge reprezentarea întocmai ca şi pe voinţa noastră, în vreme ce adâncimea bunurilor absoarbe dorinţa. O lume alcătuită exclusiv din lucruri ar fi o lume fără perspective, fără ecou, fără profunzime, aşa cum este oarecum universul orbilor din naştere, operaţi de curând. O astfel de imagine a construit pozitivismul, făcând din lume ansamblul situat într-un singur plan al tuturor senzaţiilor coexistente şi succesive. În icoana unei astfel de lumi, bunurile şi valorile, adică lucrurile adânci şi adâncimea

lucrurilor, nu ocupă niciun loc. Universul pozitivist este un univers superficial. Pentru a înţelege mai bine deosebirea dintre lucruri şi bunuri, să presupunem un lucru aprehendat de obicei ca bun şi care, printr-o alternare a actelor conştiinţei, ar fi cuprins de reprezentare ca simplu lucru: bunul respectiv s-ar comprima deodată, reducându-se la un singur plan, vidându-se de orice adâncime. Dacă un tablou, în loc să fie cuprins de apetenţa estetică drept bun estetic, ar fi cuprins de reprezentare ca simplu lucru, tabloul n-ar mai fi altceva decât o bucată de pânză vopsită, fără o structură în adâncime, adică fără nicio valoare. Dacă însă tabloului îi recunosc un preţ artistic, împrejurarea se datorează faptului că actul adecvat al dorinţei pătrunde în adâncimea lui, într-un plan mai afund decât suprafaţa, acolo unde conştiinţa găseşte, de fapt, valorile estetice: expresia figurii sau peisajul reprezentat de tablou, temperamentul artistului, stilul artei lui etc.

Evident, nu orice lucru este un bun. Actul valorificator, adică actul prin care conştiinţa cuprinde valoarea în bun, nu poate să se exercite asupra oricărui lucru. Lucrul trebuie să aibă o anumită structură

pentru ca spiritul să poată cuprinde valoarea în el. Chiar o simplă bucată de piatră nu este cuprinsă ca un bun, de pildă ca un element de construcţie, decât pentru că are o structură în acelaşi timp rezistentă şi friabilă. Valoarea economică a pietrei transpare astfel în însuşirile superficiale ale structurii sale, pe care le desemnăm de obicei prin valorile adjective. Suprafaţa lucrurilor care sunt şi bunuri este *expresivă* pentru valorile care o locuiesc în adâncime. Valorile-adjective sunt expresia valorilor-substantive. Actul valorificator al dorinţei pătrunde în adâncimea lucrurilor, unde cuprinde valoarea, pentru că suprafaţa lor o invită s-o facă, pentru că această suprafaţă o *absoarbe.* Nu putem deci spune că surprinderea bunurilor ar fi rezultatul unui act pur subiectiv de valorificare, îndreptat asupra unor lucruri indiferente în sine. Actul valorificator porneşte totdeauna de la datele obiective ale structurii. Anumite lucruri sunt deci bunuri chiar înainte ca actul valorificator să le cuprindă ca atare. Dorinţa *descoperă* bunurile, nu le *creează.*

Lucrurile care *cer*, prin calităţile structurii lor superficiale, prin expresia lor, pătrunderea actului valorificator în

adâncime, sunt bunuri. Există însă anumite alcătuiri care ne opun şi ele o suprafaţă rezistentă, întocmai ca lucrurile, dar care nu ne cer, ci ne *constrâng* să pătrundem în adâncimea lor. Acestea sunt persoanele. Suprafaţa persoanelor este totdeauna expresivă, nu numai uneori, ca a lucrurilor. Persoanele au totdeauna o adâncime. Ele au totdeauna o valoare sau o nonvaloare. Persoanele sunt totdeauna bunuri sau dimpotrivă. Actul valorificator pătrunde neapărat în stratul lor mai adânc. Nu ne putem sustrage obligaţiei de a valorifica persoana: trebuie în chip necondiţionat să luăm atitudine faţă de ea. O persoană nu este niciodată axiologic indiferentă (aşa cum poate fi lucrul). Dar persoana nu este numai un obiect al valorificării noastre obligatorii, dar şi un centru de valorificări proprii. Din întretăierea valorificărilor noastre, orientate asupra persoanei, cu valorificările ei proprii apare o serie de rezultate, pe care o teorie a valorilor trebuie să le descrie cu precizie. Asupra structurii axiologice a acestor rezultate vom reveni într-un alt paragraf.

8. SUBALTERNAREA ACTELOR VALORIFICATOARE ŞI ORDINEA LOR

După cum actele conştiinţei sunt alternante, adică se pot înlocui unele pe altele, în aşa fel încât obiectul corelativ al unuia din ele poate fi cuprins în formă inadecvată de oricare din celelalte, tot astfel diversele acte de dorinţă se pot înlocui între ele. Spunem atunci că actele de dorinţă sunt *subalternante.* Anticipând asupra rezultatelor ulterioare ale cercetării, să considerăm actul deziderativ economic, estetic, moral. Fiecare din aceste acte cuprinde câte un obiect corelativ, şi anume valoarea economică, estetică şi morală. Aceste valori pot fi cuprinse în ele însele sau în profunzimea unui bun. În acest din urmă caz, actul de dorinţă ia numele de act valorificator. Actul deziderativ economic poate să se îndrepte uneori asupra valorii estetice sau morale. Actul estetic poate să se îndrepte asupra valorii morale sau economice. Actul moral poate să se îndrepte asupra valorii economice sau estetice. În toate aceste cazuri, actele respective nu cuprind decât acele din propriile lor valori corelative care sunt conexate şi coadaptate cu valorile dominante într-o anumită structură axiologică. Tot astfel, când actele valorificatoare se îndreaptă asupra unui alt

bun decât acela care îi este în mod propriu corelativ, el cuprinde din acel bun numai acele valori ale lui care sunt conexate cu valoarea centrală a bunului respectiv. Aşa, de pildă, actul valorificator economic poate să se îndrepte asupra unui bun estetic, dar atunci el nu cuprinde valoarea estetică a acestuia, ci acea valoare economică a lui, coadaptată cu cea dintâi. Un negustor poate să considere un tablou ca o marfă, adică să valorifice tabloul ca pe un bun economic. Dar acest bun economic este altceva decât o bucată de pânză vopsită, care ar putea fi procurată din comerţ. Tabloul poate deveni, prin valorificare economică, o marfă, dar o marfă artistică, având un alt preţ şi o altă circulaţie decât simpla pânză vopsită. Valoarea economică ni se arată a fi suferit astfel contaminările valorii estetice, cu care se găseşte coadaptată în unitatea aceleiaşi structuri. Alteori avem de-a face cu subalternarea inversă. Actul valorificator estetic se poate îndrepta asupra unui bun economic, de pildă asupra unei case sau a unei maşini, dar atunci el nu cuprinde în acestea decât acele valori estetice care sunt conexate şi coadaptate cu valoarea economică. Valorificările arhitecturii

cuprind deseori esteticul conexat şi coadaptat cu economicul. O casă de locuit, nişte hale, o gară sunt declarate atunci frumoase numai pentru că realizează armonia spaţiului lor cu scopul practic (economic) pe care acest spaţiu trebuie să-l deservească. Aşa-zisa „arhitectură funcţională" reprezintă un caz de valorificare estetică a economicului. Alteori actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral. Virtutea etică a cumpătării poate fi apreciată de un economist ca un bun economic, prin cuprinderea economicului conexat şi coadaptat cu moralul. În cercetările sale asupra formării burgheziei moderne, Werner Sombart ne-a dat multe exemple din această categorie, cuprinzând din unghiul său de economist bunurile morale (fapte sau caractere) care au făcut posibile primele acumulări de capital în Italia Renaşterii şi în nordul Europei. Bunul etic nu este însă, în cazuri ca acestea, cuprins în forma lui adecvată, ci în coadaptările lui cu bunul economic. Există, tot astfel, bunuri morale cuprinse de acte estetice, ca în aşa-numita moralitate estetică („sufletul frumos" al lui Goethe), sau bunuri estetice cuprinse de actul moral,

ca atunci când se vorbeşte despre moralitatea artei. În toate aceste cazuri însă acel care execută astfel de acte sau care le întâlneşte în sfera de aprecieri – ale altei persoane înregistrează împrejurarea cu conştiinţa unei anumite inadecvări a actului valorificator.

Dar deşi actele valorificatoare pot cuprinde şi alte bunuri decât acele care îi revin în mod propriu, aceste acte nu se pot îndrepta asupra oricăror bunuri. Unele însuşiri ale structurii bunurilor, relevând prezenţa profundă a unei valori coadaptate, sunt absolut necesare pentru ca actul valorificator inadecvat să dea un anumit rezultat. Aşa, de pildă, o operă de artă poate fi cuprinsă şi de actul valorificator economic, nu însă şi frumuseţea cerului înstelat sau un răsărit de soare. Este imposibil a valorifica aceste aspecte ale naturii ca pe nişte mărfuri, adică drept nişte bunuri care pot fi schimbate cu bani şi care pot circula. Virtutea cumpătării sau a hărniciei pot fi valorificate şi prin acte economice, nu însă sfinţenia sau vitejia.

Pe de altă parte, deşi acelaşi bun poate fi valorificat prin acte deosebite, acestea nu pot intra în funcţiune în chip întâmplător şi

nu se pot succeda în orice ordine. Actul economic nu se poate îndrepta asupra bunului estetic decât după ce acesta a fost valorificat prin actul estetic adecvat. O operă de artă poate fi valorificată ca o marfă, dar ca o marfă artistică, adică numai după ce a fost valorificată ca un bun estetic. Tot astfel, actul economic se poate îndrepta asupra bunului moral numai după ce bunul moral a fost valorificat ca atare: cumpătarea poate apărea şi ca un bun în procesul economic, dar numai după ce, în prealabil, a fost apreciată ca o virtute a caracterului. Există deci o subalternanţă a actelor valorificatoare. Dar există şi o ordine a acestor subalternanţe.

1. ACTUL DE DORINŢA ŞI VALOAREA

Actul de dorinţă cuprinde valoarea. În ordinea momentelor «conştiinţei, dorinţa anticipează, aşadar, valoarea. Concluzia aceasta, pregătită de toată expunerea anterioară, se izbeşte de unele dificultăţi teoretice, pe care se cuvine a le înlătura înainte de a cerceta caracterele valorii printre celelalte obiecte ale conştiinţei. Autonomiştii valorii, adică acei teoreticieni care consideră valorile ca pe nişte esenţe

ontologice, susţin anterioritatea valorii faţă de actele care le cuprind, eventual faţă de dorinţă. Din punctul de vedere al autonomiştilor, valorile nu apar pentru că există dorinţa care le cuprinde, ci dorinţa există pentru că valoarea o poate trezi. Dorim pentru că sunt valori. Dorim să ne hrănim şi să ne îmbrăcăm, să cunoaştem adevărul şi să ne bucurăm de frumuseţe, să ne desăvârşim prin iubire şi credinţă, pentru că valorile conservării proprii, ale adevărului şi frumuseţii, ale iubirii şi credinţei, sunt date, *sunt.* Dorinţa n-ar cuprinde deci valoarea, ci valoarea ar trezi şi ar orienta dorinţa.

Dacă ar fi aşa, ar trebui ca toate dorinţele să fie condiţionate de o valoare oarecare, ca peste toate, fără excepţie, să lumineze o zare axiologică. În realitate însă, în conştiinţa omului există numeroase dorinţe care nu sunt condiţionate de valori şi cărora, pentru acest motiv, le dăm numele de nevoi, înclinaţii, apetenţe obscure. Psihologia a descris adeseori fenomenul acelei tulbure apetenţe sexuale, o nevoie iraţională şi neluminată încă de conştiinţa vreunei valori, care apare în sufletul adolescenţilor. Când o asemenea nevoie se

declară, ea se îmbracă în forme de manifestare inaxiologice, încât propria conştiinţă evoluată a omului matur de mai târziu rămâne uimită de nedemnitatea obiectelor către care se îndreptau acele prime erupţii ale dorinţei.

Nu putem spune, în faţa unui astfel de caz, că ceea ce apare adultului luminat ca o valoare negativă a putut apărea adolescentului ca una pozitivă şi că, oricum, chiar în acel moment al vieţii, valoarea (fie ea şi rău înţeleasă) a condiţionat dorinţa. O asemenea obiecţie n-ar putea fi făcută, mai întâi din însuşi punctul de vedere al autonomiştilor, deoarece valorile sunt, pentru aceştia, speţe fixe, sustrase dezvoltării empirice a sufletului individual. Dar obiecţia amintită este nevalabilă şi pentru cuvântul că, după cum vom vedea îndată, valoarea este o structură *exogenă*, în timp ce resortul apetenţei amintite este evident *endogen*. Obscura apetenţă sexuală nu este determinată de conştiinţa vreunei valori oarecare, anticipând actele şi orientându-le; ea nu este nici condiţionată de vreo apreciere, călăuzită de oarecare criterii, asupra obiectului în care acea nevoie se satisface. Apetenţa despre care

vorbim este, ca să spunem aşa, o manifestare a spontaneităţii psiho-fiziologice, o mişcare izbucnită din profunzimile organismului, nu una călăuzită dinafară de o valoare. Numeroase sunt, de altfel, cazurile de apetenţă obscură, în care nu putem lămuri motivarea printr-o valoare. Pe toate instinctele omului se dezvoltă dorinţe inaxiologice. Originile dorinţei sunt totdeauna obscure şi indiferente faţă de valoare. Valoarea este, în evoluţia filogenetică, o cucerire relativ târzie a conştiinţei apetenţe.

Existenţa formelor obscure ale dorinţei dovedeşte că valoarea nu precede dorinţa şi nu o condiţionează. Valoarea urmează dorinţei, aşa cum orice obiect urmează actului care o cuprinde. Apetenţele obscure sunt acte rudimentare şi caduce, care nu şi-au atins obiectul lor. Toate actele de dorinţă, întreaga viaţă axiologică a omului se dezvoltă din tulpina instinctelor. Dar unele din aceste acte rămân obscure, adică nu străbat până la lumina obiectului axiologic, în timp ce altele ating acest obiect şi pătrund la lumina lui. Dacă totuşi valoarea pare uneori a orienta dorinţa, şi anume în formele cele mai înalte ale voinţei,

lucrul se datorează acelei complicaţii a vieţii sufleteşti care face ca valorile cuprinse mai întâi prin acte de dorinţă să fie încorporate apoi sferei de motive a individului, în forma unor principii generale ale acţiunii raţionale.

Primul caracter al valorilor este *excentricitatea* lor. Înţelegem prin excentricitate acea însuşire a unora din obiectele conştiinţei de a fi cuprinse de actele lor corelative sub forma unor structuri exterioare conştiinţei însăşi. Axiologia vorbeşte uneori, în acelaşi înţeles, despre *obiectivitatea valorilor,* dar cum acest termen poate fi întrebuinţat pentru a denumi însuşirea cea mai generală a tuturor obiectelor, adică însuşirea lor de a fi obiecte, preferăm termenul mai special de excentricitate. Excentrice nu sunt numai valorile, dar şi imaginile şi abstracţiunile. Cine cuprinde, prin acte de reprezentare adecvate, imaginea unei păduri, a unei case, a unui copac, şi le reprezintă ca pe nişte lucruri aparţinând unei regiuni situate în afară de sfera propriei lui organizări sufleteşti. Desigur, aci ar putea interveni distincţiile fenomenologiei, pentru a ne face atenţi că imaginea este un fenomen al

conştiinţei şi numai „obiectul intenţional” al acesteia, adică o anumită pădure pe care o „înţeleg” prin imaginea mea, pădurea de la Băneasa sau Comana, aparţine sferei externe. Distincţia aceasta este însă un rezultat al analizei, nu o dată imediată a conştiinţei. Nimeni nu-şi reprezintă o imagine cu sentimentul că ea este un simplu fenomen al conştiinţei. Imaginile sunt reprezentate în spaţiu, ca nişte existenţe spaţiale şi, prin «urmare, în lumea externă. Tot astfel, acela care, prin acte adecvate ale gândirii, cuprinde noţiunea generală de animal sau plantă, asemănarea sau deosebirea dintre anumite lucruri, raportul statistic dintre bunurile posedate de un grup social şi numărul naşterilor petrecute în interiorul lui, legea presiunii lichidelor şi aceea a căderii corpurilor etc., le gândeşte ca pe nişte structuri, relaţii sau procese existând sau funcţionând în afară de conştiinţa gânditoare. Analiza poate ajunge la concluzia că noţiunile sunt produsul unor elaborări mintale, că asemănarea sau deosebirea sunt numai rezultatele considerării lucrurilor din anumite puncte de vedere, că raporturile statistice sau legile mecanice nu sunt altceva decât

efectele chipului în care cineva unifică impresiile sau cunoştinţele sale despre anumite lucruri. Dar toate aceste constatări, ţintind să situeze noţiunile sau raporturile şi legile abstracte în interiorul conştiinţei subiective şi să anuleze, astfel, caracterul excentricităţilor lor, sunt nişte concluzii ale analizei, nu nişte date imediate ale gândirii, adică ale actelor prin care conştiinţa cuprinde obiectele respective. Dacă ne constrângem să considerăm numai aceste date imediate, fără să le interpretăm, fără să facem vreo ipoteză cu privire la modul în care ele au apărut în conştiinţă, atunci animalul, asemănarea lucrurilor sau legea căderii corpurilor ne apar, prin fiinţa şi acţiunea lor, în afară de sfera conştiinţei proprii. Nimeni nu gândeşte noţiunea abstractă şi nici raporturile statistice sau funcţionale dintre lucruri cu sentimentul că ele sunt nişte produse subiective. Actul de gândire care le cuprinde le postulează, în acelaşi timp, ca pe nişte cadre obiective, în cazul noţiunilor, ca pe nişte raporturi reale între lucruri exterioare, în celelalte cazuri. Excentricitatea imaginilor şi abstracţiunilor este o dată imediată, un caracter al acestor obiecte ale conştiinţei, tot astfel cum

concentricitatea afectelor, adică însuşirea lor de a fi resimţite ca nişte stări ale eului, este tot o dată imediată a conştiinţei. Ba chiar excentricitatea imaginilor şi abstracţiunilor apare într-o mai vie lumină atunci când o comparăm cu concentricitatea afectelor, adică cu acel caracter al plăcerii şi durerii, al mâniei, fricii sau voluptăţii de a fi localizate în interiorul organizaţiei noastre psihice, ca nişte afecţiuni ale eului propriu.

Excentricitatea valorilor este o dată imediată a conştiinţei, deopotrivă cu excentricitatea imaginilor şi abstracţiunilor. Adevărul, frumosul şi binele, sau valorile mai particulare: tragicul, sublimul şi graţiosul, austeritatea, modestia şi caritatea sunt cuprinse de conştiinţă ca nişte obiecte care ne depăşesc. Indiferent care ar putea fi modul producerii lor în conştiinţă, în momentul în care actele lor corelative le cuprind, ele sunt cuprinse ca nişte obiecte excentrice. Pentru buna cunoaştere şi caracterizare a valorilor, se cuvine a le descrie după datele lor imediate, nu în lumina ipotezelor cu privire la producerea lor. Iar după datele lor imediate, valorile sunt excentrice. Concentrice nu sunt decât

afectele în legătură cu ele, frica şi mila pe care ni le inspiră soarta eroului tragic, teama şi admiraţia pe care le încercăm în faţa aspectelor sublime ale naturii, sentimentul de libertate şi uşurinţă cu care întovărăşim contemplarea unor mişcări graţioase, stima cu care întâmpinăm austeritatea şi modestia, iubirea cu care răspundem caritătii. Toate aceste afecte, ca afecte, nu pot fi înregistrate decât cu însuşirea concentricităţii, ca nişte modificări ale eului, în vreme ce valorile care le provoacă sunt localizate de conştiinţă în afară de sfera acestui eu. Adevărul, binele şi frumosul sunt cuprinse, desigur, de actele deziderative ale conştiinţei, dar în momentul în care le cuprinde, conştiinţa le recunoaşte o fiinţă independentă de a ei. Pe această dată imediată se dezvoltă sentimentul trăiniciei şi autorităţii valorilor.

3. VALORI ŞI CONCEPTE (SOLIDARITATE ŞI IZOLARE)

Valorile şi conceptele sunt deopotrivă excentrice, dar ele sunt excentrice în alt fel. Pentru buna caracterizare a valorilor este necesar să definim mai de aproape excentricitatea lor proprie, cu atât mai mult

cu cât, prin alternarea actelor de conştiinţă, valorile pot fi cuprinse în forma unor concepte de valori, creând astfel posibilitatea unei confuzii. Vom spune deci că valorile, ca obiecte ale dorinţei, sunt cuprinse de conştiinţă ca nişte obiecte care o depăşesc, fără ca legăturile care o unesc cu conştiinţa să fie retezate; în timp ce conceptele, excentrice şi ele, sunt cuprinse ca nişte obiecte izolate de conştiinţă. Putem, în adevăr, concepe două lucruri exterioare unul altuia, dar care sunt sau nu sunt unite între ele. Două localităţi situate la o anumită distanţă, aflându-se, prin urmare, în relaţie de excentricitate, pot fi unite sau pot să nu fie unite printr-un drum. În primul caz spun că cele două localităţi sunt *solidare* prin drumul care le uneşte, pe când în al doilea caz spun că localităţile sunt *izolate.* Primul caz este, faţă de conştiinţa aprehensivă, cazul valorilor: cel de-al doilea este cazul conceptelor. Valorile sunt deci cuprinse ca excentrice faţă de conştiinţă, dar solidare cu ea; pe când conceptele sunt, în raport cu conştiinţa care le cuprinde, excentrice şi izolate. Situaţia aceasta este uneori exprimată sub forma afirmaţiei că lumea abstracţiunilor este

indiferentă, în vreme ce lumea valorilor nu este indiferentă. Conştiinţa se mişcă în lumea solidară a valorilor agitată de palpitaţia continuă a dorinţei; ea se mişcă în lumea conceptelor ca într-un mediu indiferent, adică fără nicio tresărire a dorinţei.

Dacă totuşi, în conştiinţa savantului care cercetează, abstracţiunea încetează de a fi un obiect indiferent, faptul se datorează împrejurării că, în cazul acesta, prin actul adecvat al dorinţei, conştiinţa cuprinde valoarea conexată şi coadaptat. A cu abstracţiunea. Căci există valori coadaptate cu abstracţiunea, şi existenţei acestora li se datorează caracterul dezideratiV, axiologic, al muncii ştiinţifice. Tot astfel, există abstracţiuni coadaptate cu valoarea, ca acele pe care le-am recunoscut ca fiind subiectele sau predicatele judecăţilor de valoare, pe care conştiinţa le cuprinde prin acte de gândire şi, prin urmare, în indiferenţă, ca pe nişte obiecte excentrice şi izolate faţă de conştiinţă. Acesta este cazul ideii de adevăr „bine sau frumos, pe care se cuvine deci a le distinge de valorile propriu-zise ale adevărului, binelui sau frumosului, cuprinse ca nişte obiecte solidare cu

cunoştinţa prin actele dorinţei.

4. GENERALITATEA VALORILOR

Al doilea caracter al valorilor, pe care urmează a-l stabili., este *generalitatea* lor. Folosind metoda întrebuinţată şi mai înainte, să comparăm valorile cu imaginile, abstracţiunile şi afectele. În lumina acestei comparaţii, ni se arată că nu numai valorile, dar şi abstracţiunile sunt *generale,* în timp ce imaginile şi afectele sunt *individuale.* Abstracţiunile (noţiuni, legi etc.) sunt generale, pentru că ele se referă la o multiplicitate omogenă şi totală de cazuri concrete. De pildă, cine gândeşte noţiunea de animal, cuprinde implicit şi virtual multiplicitatea animalelor particulare (câini, cai, lei etc.), adică grupa omogenă a organismelor înzestrate cu motilitate spontană, şi anume totalitatea acesteia. Tot astfel, acela care gândeşte legea căderii corpurilor cuprinde implicit şi virtual raportul dintre masa corpurilor şi viteza căderii lor în toate cazurile corpurilor căzătoare. Toate corpurile cad în acelaşi fel, şi anume, în felul precizat de legea amintită. Abstracţiunile sunt deci generale, pentru că ele subsumează totalitatea unei multiplicităţi omogene. Dimpotrivă,

imaginea unei păduri se referă la o singură pădure, la o pădure anumită. Pot gândi pădurea ca un concept general, dar dacă mi-o reprezint ca o imagine, ea este dată în conştiinţă ca un obiect unic. Evident, aceeaşi pădure poate provoca, într-o multiplicitate de minţi sau chiar în una şi aceeaşi minte, o multiplicitate de imagini, dar acestea nu sunt subsumabile sub o imagine generală. Fiecare din aceste imagini rămâne unică şi neînsumabilă cu celelalte. Aşa-numitele *imagini generice,* despre care vorbea Th. Ribot, acele reprezentări evanescente, sărăcite în datele lor sensibile şi care însoţesc uneori gândirea noţiunilor abstracte, sunt obiecte intermediare între abstracţiune şi imagine, nu imagini propriu-zise. În înţelesul deplin al cuvântului, imaginile rămân neînsumabile, deşi o multiplicitate indefinită de oameni poate resimţi plăcerea şi durerea, mânia, spaima, admiraţia etc. Dar afectele, ca obiecte concentrice ale conştiinţei, fiind raportate la eul propriu, fiind resimţite ca modificări ale eului individual, lipseşte posibilitatea comparaţiei lor cu afectele altor euri, astfel încât să putem spune dacă mânia sau admiraţia pe

care o resimt eu seamănă sau nu cu mânia sau admiraţia resimţite de alte individualităţi.

Sunt oare valorile *generale* (ca abstracţiunile) sau *individuale* (ca imaginile şi afectele)? Desigur, valorile fiind obiectele unor dorinţe, conştiinţa nu va putea cuprinde decât acele valori care sunt corelative cu dorinţele sale. Şi cum dorinţele individului sunt legate, precum am văzut, de instinctele lui, de acele generale ale speţei noastre, dar şi de acele mai individuale, rezultate din încrucişarea eredităţilor lui, urmează că orice om va cuprinde un număr limitat de valori. Dar limitarea valorilor cuprinse de cineva nu spune nimic cât priveşte generalitatea fiecărei valori în parte. O valoare nu este dată decât pentru o dorinţă, fie ea oricât de individuală, dar în momentul în care o cuprinde, conştiinţa postulează în valoare obiectul posibil al unei multiplicităţi de dorinţe identice, a totalităţii dorinţelor identice. Ceea ce mi se arată mie ca bun sau frumos poate apărea la fel oricărui exemplar uman; este nevoie numai ca dorinţa corelativă să se trezească. Nimeni nu afirmă în valorile pe care le cuprinde

obiectul unic al unei dorinţe care nu poate fi împărtăşită cu nimeni. Nu suntem niciodată cu totul solitari în actele noastre valorificatoare. În zarea oricărei valori se lămureşte putinţa unei solidarizări umane. Acela care îşi reprezintă o imagine ştie că obiectul reprezentării sale este unic pe lume. Acela care resimţind un afect se închide în el însuşi, nici nu reflectează la coincidenţa posibilă a afectelor lui cu acele ale altuia. Acela însă care cuprinde o valoare, o cuprinde neapărat ca generală sau nu o cuprinde deloc. Nu există valoare economică utilă unui singur individ, nici valoare estetică pentru un singur contemplator de artă, nici valoare etică pe care s-o preţuiască o singură conştiinţă umană. A corelaţiona o valoare cu o singură dorinţă posibilă înseamnă a nega în aceasta tocmai caracterul ei de valoare. Ce ar fi oare un aspect de frumuseţe pe care să-l preţuieşti numai tu? Ce ar fi o faptă morală a cărei nobleţe sau puritate să-ţi apară numai ţie? O valoare corelaţionată cu o singură dorinţă pe lume este ceva cu neputinţă de închipuit. Oamenii coincid, nu se despart, prin valorile pe care le afirmă. Singurul lucru pe care îl poate adăuga

cineva în această privinţă este că conştiinţa sa axiologică nu are un unghi destul de larg pentru a cuprinde şi valori care altora li s-au revelat, dar nu că valorile la care el a ajuns nu pot fi cuprinse şi de altcineva. Generalitatea este astfel dată prin însuşi actul de aprehensiune al valorilor.

5. GENERALITATEA CONCEPTELOR ŞI GENERALITATEA VALORILOR

Valorile sunt generale, ca şi conceptele, dar ele sunt generale într-altfel. Conceptele sunt generale prin raport cu lucrurile particulare pe care le subsumează. Valorile sunt generale prin raport cu conştiinţele care, prin actele lor deziderative, le cuprind. Există concepte generale pentru că există lucruri însumabile. Există valori generale pentru că pot exista acte deziderative identice. Între *însumare* şi *identificare* se precizează deosebirea dintre generalitatea conceptelor şi aceea a valorilor. Lucrurile particulare nu trebuie să fie total identice pentru a putea fi subsumate sub un concept general. Este necesar numai ca lucrurile particulare să aibă anumite caractere comune, alături de caracterele lor diferenţiale, pentru ca prin cele dintâi ele să poată fi subsumate sub

conceptele lor generale. Cine cuprinde un concept cuprinde, implicit şi virtual, din lucrurile particulare numai unele din însuşirile lor, şi anume pe cele însumabile. Gândirea, în cuprinderea conceptelor, procedează, aşadar, discriminativ. În cuprinderea valorilor, ca nişte obiecte înzestrate cu însuşirea generalităţii, conştiinţa nu discriminează însă între ceea ce ar putea fi diferenţial şi neînsumabil în valori şi ceea ce este în ele identic şi însumabil. Generalitatea valorilor nu presupune deci multiplicitatea unor lucruri parţial deosebite şi parţial asemănătoare, ci multiplicitatea unor acte de dorinţă în întregime identice. În perspectiva conceptelor se desemnează, aşadar, lucrurile particulare însumabile; în perspectiva valorilor se lămuresc conştiinţele coincidente prin actele lor de dorinţă.

Deosebirea dintre generalitatea conceptelor şi aceea a valorilor este o împrejurare plină de consecinţe. Faptul că generalitatea conceptelor presupune lucrurile particulare însumabile explică de ce conceptele pot avea un grad mai mic sau mai mare de generalitate. Generalitatea

conceptelor poate fi stabilită la un nivel sau altul de număr şi frecvenţă a însuşirilor însumabile. După cum gândirea cuprinde, în conceptele sale, un număr mai mare sau mai mic şi mai frecvent sau mai puţin frecvent de însuşiri însumabile, gradul generalităţii valorilor este deosebit. Generalitatea conceptelor este mai întinsă când numărul însuşirilor însumabile este mai mic şi frecvenţa acestor însuşiri este mai mare; generalitatea este mai restrânsă când numărul însuşirilor însumabile este mai mare şi frecvenţa lor mai rară. Generalitatea conceptelor fiind graduală, conceptele pot fi subordonate unele altora. Există concepte-genuri şi concepte-speţe. Conceptele pot fi introduse într-un sistem clasificatoriu, după gradul generalităţii lor. Generalitatea valorilor, presupunând identitatea actelor de dorinţă care le cuprinde, nu cunoaşte însă grade. Nu există valori mai generale sau mai puţin generale. Toate valorile sunt deopotrivă de generale, pentru că, dacă actele de dorinţă corelative sunt date, orice conştiinţă poate să cuprindă orice valoare. Generalitatea valorilor nefiind graduală, valorile nu pot fi subordonate unele altora; ele nu sunt clasificabile după

întinderea sferei şi bogăţia conţinutului lor. Fiecare valoare reprezintă astfel o clasă fără articulaţii şi trepte interioare; o clasă fără speţe sau o speţă cu un singur individ. Sistematizarea valorilor, pe care o vom încerca mai departe, va fi obţinută din alte puncte de vedere decât acela al gradului lor de generalitate.

6. VALOAREA ŞI VALABILITATEA

Pentru punctul de vedere al psihologului axiologic, nu există decât valori individuale. Fiind obiecte ale dorinţei, se spune, valorile nu există decât pentru conştiinţa care le doreşte şi în unicul moment al dorinţei sau posesiunii lor. Cine vorbeşte despre generalitatea valorilor înseamnă că încetează a le dori, pentru a le judeca în întinderea sau valabilitatea lor. N-am putea deci afirma ceva despre valabilitatea valorilor decât încetând a le dori, adică încetând a le cuprinde ca valori propriu-zise. Aşa-numita „generalitate „a valorilor ar fi produsul unei valorificări seculare, care le răpeşte caracterul lucrurilor cu adevărat râvnite, acea *solidaritate* a lor cu conştiinţa, în care am recunoscut şi noi una din trăsăturile esenţiale ale valorilor (II, 3). Generale cu adevărat n-ar fi decât

pseudovalorile, umbra lor superficială, inconsistentă şi convenţională. Consecinţele unui asemenea mod de a vedea sunt dintre cele mai însemnate pentru întreaga axiologie. Căci dacă valabilitatea valorilor s-ar restrânge la unicul moment de fulgerare a dorinţei, atunci nu s-ar mai putea vorbi despre niciun fel de cultură omenească, adică despre niciun sistem de valori mijlocind între spirite şi menţinând, deasupra lor, permanenţa câştigurilor obţinute de actele deziderative ale conştiinţei umane. Adevărurile metafizicii aristotelice sau frumuseţea dramelor lui Shakespeare ar fi nişte simple convenţii, garantate cel mult de fulgerarea dorinţelor care le-au cuprins din când în când, dar lipsite de orice realitate axiologică pentru generalitatea conştiinţelor.

Faţă de acest mod de a raţiona, cu atâtea aparenţe de dreptate, observaţia axiologică are de pus în lumină următoarele împrejurări. Mai întâi, nu este adevărat că afirmaţia despre valabilitatea generală a valorilor ar fi produsul unui act secundar de valorificare. Nu este adevărat că la actul de cuprindere a valorilor trebuie să adăugăm pe acela de măsurare a valabilităţii lor,

pentru a putea vorbi despre generalitatea valorilor. Nu este adevărat că, într-un moment, conştiinţa cuprinde valorile şi că, într-un alt moment, conştiinţa cuprinde generalitatea lor. Pentru punctul de vedere al observaţiei conştiinţei, actul de măsurare a valabilităţii valorilor este nu numai solidar cu actul de cuprindere a valorilor, dar este chiar implicat în aceasta din urmă. A cuprinde o valoare înseamnă a o cuprinde ca generală. Tot astfel, a cuprinde o imagine înseamnă a o cuprinde ca individuală. După cum în ordinea imaginilor nu este cu putinţă a distinge două acte, dintre care unul ne-ar da imaginea şi celălalt unicitatea ei, tot astfel nu este mai posibil a spune că printr-un act cuprind valoarea şi printr-un altul, ulterior şi mai mult sau mai puţin îndepărtat, generalitatea ei. Cine descoperă o valoare o cuprinde neapărat nu numai ca un obiect actual al dorinţei sale, dar şi ca obiectul virtual al tuturor dorinţelor de acelaşi fel. Nimeni, apreciind utilitatea sau frumuseţea unor lucruri, adică cuprinzând în nişte bunuri valoarea lor economică sau estetică, n-are conştiinţa că acele lucruri sunt bune sau frumoase numai pentru el. Dimpotrivă, oricine cuprinde o valoare

afirmă în ea obiectul posibil al tuturor conştiinţelor dezideratives, instrumentate în acelaşi fel cu ale lui. De aici nevoia obştească, aşa de bine cunoscută de orice observator al conştiinţei, de a revela valorile cuprinse de noi şi acelora care nu le-au cuprins încă, de a le propaga şi chiar de a le impune.

În al doilea rând, nu este adevărat că actul prin care afirm valabilitatea generală a valorilor ar distruge legătura de solidaritate a valorilor cu conştiinţa, le-ar izola de conştiinţă, le-ar trece în rândul unor palide şi reci convenţii generale. Nouă ni se pare că tocmai afirmaţia contrarie ar fi mai îndreptăţită. Nouă ni se pare că tocmai afirmând individualitatea valorilor subţiez şi slăbesc stratul lor de aderenţă cu conştiinţa. Căci dacă uneori am impresia că unele din valorile către care aspir ar fi strict individuale, lucrul provine din faptul că dorinţele respective nu urcă din profunzimile organizaţiei noastre, ci din regiuni cu totul superficiale ale ei. Numai acele ţinte ale dorinţei noastre pe care nu le putem numi cu toată îndreptăţirea valori. Cum ar fi agrementul unui aliment rar, al unui exerciţiu fizic sau al unui joc de

societate, le cuprind ca pe obiectele unor dorinţe individuale. Numai pe acestea nu doresc nici să le impun, nici să le ştiu recunoscute de obştea omenească. Dorinţele corelative cu aceste bunuri atât de modeste pot să nu fie împărtăşite decât de o sferă omenească foarte limitată sau pot chiar să nu fie împărtăşite de nimeni în afară de mine. Dar regiunea lor de atingere cu conştiinţa este, în acelaşi timp, foarte mărginită şi foarte puţin adâncă. Dimpotrivă, atunci când, prin actul care le cuprinde, stabilesc şi generalitatea adevăratelor valori, afirm că dorinţa corelativă urcă din straturile fundamentale ale fiinţei omeneşti, din acelea prin care toţi oamenii coincid. Generalitatea valorilor, dată prin însuşi actul aprehendării lor, este, aşadar, o expresie a adâncimii şi trăinicie! lor.

7. VOLUMUL VALORILOR

În principiu, toate valorile sunt generale, pentru că fiecare din ele fiind corelativă cu o anumită dorinţă, toate pot fi cuprinse de către actele de dorinţă de acelaşi fel. În fapt, valorile pe care o conştiinţă le cuprinde sunt corelative cu dorinţe permanente sau intermitente, mai mult sau

mai puţin rare, mai mult sau mai puţin reprezentate în conştiinţa proprie, în aceea a unui grup social sau a unei epoci de cultură. Vorbim în cazul acesta de *volumul* mai mare sau mai mic al valorilor. În cadrul generalităţii *de drept* a tuturor valorilor se înscrie astfel volumul *de fapt* al fiecărei valori în parte. Generalitatea valorilor exprimă, aşadar, raportul logic-teoretic dintre dorinţe şi obiectele lor. Volumul valorilor exprimă raportul psihologic dintre constituţia empirică a conştiinţei dezideratives şi obiectele ei. Între generalitatea şi volumul relativ al fiecărei valori nu este nicio contradicţie, deoarece conştiinţa poate foarte bine să recunoască în aceeaşi valoare obiectul general al tuturor dorinţelor de acelaşi fel, dar şi obiectul unor acte dezideratives funcţionând, în acord cu structura empirică a conştiinţei, în chip mai mult sau mai puţin statornic, cu o frecvenţă mai mică sau mai mare. Un exemplu: frumuseţea este, ca toate valorile, o valoare generală, pentru că ea poate fi cuprinsă de toate actele dezideratives estetice. Totuşi, în anumite conştiinţe individuale sau în conştiinţa anumitor epoci, valoarea frumuseţii poate avea un volum

mai mare sau mai mic, după cum actele dezideratîve respective se produc mai des sau mai rar. Sunt oameni şi culturi în care dorinţa estetică este permanentă: volumul valorii estetice este la aceştia foarte mare. Există însă oameni şi culturi dominate de alte apetenţe ale sufletului, de aceea economică sau ştiinţifică, şi în care trebuinţa estetică este mai palidă şi mai rară: în aceste cazuri volumul valorii estetice se comprimă, se micşorează. În Renaştere, volumul valorii estetice a fost – pare-se – foarte mare. În comparaţie cu Renaşterea, se poate spune că volumul valorii estetice a suferit în veacul al XIX-lea o evidentă comprimare. Valul de urâţenie pe care l-au constatat şi l-au deplâns toţi criticii culturii în ultimul veac este o consecinţă a comprimării de volum pe care a suportat-o valoarea estetică în această epocă. Dimpotrivă, cultura ştiinţifică şi confortul general au crescut în răstimpul ultimului secol, ca o consecinţă a aspiraţiei mai vii şi mai frecvente către valorile teoretice şi economice, adică a creşterii volumului acestor valori. Variaţiile de volum ale valorilor pot fi urmărite şi înăuntrul conştiinţelor individuale. Există oameni

pentru care valoarea economică are volumul cel mai mare, „banausii” antichităţii sau omul modern cu mentalitate cantitativă, pentru care orice lucru pe lume se măsoară după preţul lui şi fiecare gând îi este consacrat producerii sau acumulării de bogăţii. Există, firește, şi oameni la care volumul valorii economice diminuează odată cu creşterea de volum a altor valori, fiinţe dezinteresate, cărora viaţa trăită în sărăcie le permite să se consacre creaţiei de artă sau cercetării ştiinţifice. Variaţiile de volum ale valorilor nu ating însă generalitatea lor, deoarece, chiar cuprinzându-le intermitent sau rar, conştiinţa deziderativă afirmă în ele obiectul virtual al tuturor actelor de acelaşi fel. Din constatarea denivelării sau nepotrivirii empirice dintre volumul relativ al valorilor şi generalitatea lor principială rezultă o gamă variată de sentimente axiologice. Căci putem accepta această denivelare cu sentimentul împăcat al fatalităţii limitelor noastre sau putem aspira cu nelinişte să extindem volumul anumitor valori în noi. De asemeni, putem să trăim sentimentul de plenitudine al extinderii volumului tuturor valorilor sau al unui mare număr dintre ele până la limita generalităţii

lor. Terenţiu a fixat acest sentiment într-una din comediile sale *(Heautontimorumenos, I, 1): Homo sum; humani nihil a me alienum puto.* Naturile robuste şi comprehensive care, printr-o largă integrare a dorinţelor umane, trăiesc acest sentiment fericitor sunt acelea care au realizat maximum de umanitate în ele.

8. POLARITATEA VALORILOR

Valorile fiind obiectele dorinţei, se înţelege că obiectele repulsiei vor fi nonvalorile. După cum dorinţa cuprinde valorile, repulsia cuprinde nonvalorile. Valorile aparţin, aşadar, unui sistem polar, înăuntrul căruia nonvalorile sunt paralele şi corelative cu ele. Valorile nu sunt singurele obiecte polare ale conştiinţei. Abstracţiunile, întrucât sunt rezultatele unor acte de judecată afirmative sau negative, sunt şi ele polare. Există, de pildă, abstracţiuni afirmative (substanţă, accident, determinism etc.), formate prin afirmarea unui predicat despre subiect. Există şi abstracţiuni negative (absenţă, inerţie, amorfism, imoralitate şi toate noţiunile formate prin *a* sau *i* privativ), obţinute prin negarea unui predicat cu privire la un subiect. De asemeni, afectele sunt şi ele

polare, întrucât toate îşi primesc una din determinările lor din faptul că aparţin unuia sau altuia dintre polii sensibilităţii. Orice afect este plăcut sau dureros. Întocmai ca abstracţiunile şi afectele, valorile sunt şi ele polare. Adevărul, binele şi frumosul sunt corelative cu eroarea, răul şi urâtul, utilitatea cu inutilul, vitejia cu laşitatea, austeritatea cu destrăbălarea, modestia cu îngâmfarea, nobleţea cu vulgaritatea, blândeţea cu cruzimea, cumpătarea cu intemperanţa, iubirea cu ura ş.a.m.d. Toţi factorii secundari ai acestor perechi de termeni contrazic termenii primari amintiţi, în interiorul aceleiaşi sfere, încât o afinitate adâncă îi leagă şi-i condiţionează reciproc. Există, în adevăr, eroarea, răul şi urâtul, numai pentru că există un adevăr, un bine şi un frumos. O lume fără valori ar fi o lume lipsită de nonvalori. Conştiinţa plăteşte un preţ cumplit pentru că a descoperit valorile. Numai pentru că aspiraţia noastră morală a descoperit vitejia, nobleţea şi cumpătarea, repulsia noastră înregistrează laşitatea, vulgaritatea şi intemperanţa. Pe de altă parte, cine doreşte nu numai să cuprindă, dar să şi realizeze valorile, trebuie să le apere împotriva nonvalorilor cu care ele se

leagă. Lucrarea de aflare a adevărului trebuie desfăşurată împotriva erorii posibile sau actuale, împotriva prejudecăţii care o acoperă şi o ascunde. Desăvârşirea internă prin nobleţe, cumpătare şi iubire este o luptă câştigată asupra vulgarităţii, lăcomiei şi urii. Mai mult decât atât: repulsia conţină în sine implicaţia dorinţei. Cine cuprinde într-o faptă sau un caracter răutatea sau josnicia, îndreaptă, în acelaşi timp, actele conştiinţei sale către bunătatea sau înălţimea de suflet, dorite cu atât mai mult cu cât în momentul şi în cazurile acelea ne lipsesc. A cuprinde, prin repulsie, o inferioritate intelectuală, estetică sau morală, înseamnă a afirma, prin dorinţă, valoarea superiorităţilor corelative. Conştiinţa axiologică se mişcă astfel într-un univers bipolar şi într-un circuit continuu înăuntrul lui.

9. GRADUALITATEA VALORILOR

Alt caracter al valorilor este *gradualitatea* lor. Valorile sunt cuprinse, prin actele deziderative ale conştiinţei, pe una sau alta din treptele unei ierarhii. Există valori mai mult sau mai puţin importante. Această constatare este menită însă şi ea să se izbească de obiecţiile unui

anumit psihologism. Căci dacă valoarea este obiectul unei dorinţe, ea ar fi, în momentul cuprinderii ei, valoarea cea mai importantă. Pentru un om rătăcit în pustie şi cumplit chinuit de sete, apa posedă valoarea cea mai însemnată. Pe de altă parte, întrucât valoarea nu există decât în corelaţie cu o dorinţă şi cum conştiinţa nu poate fi stăpânită, în acelaşi moment, decât de o dorinţă unică, lipseşte posibilitatea acelei comparaţii între valori care să conducă la atribuirea fiecăreia din ele unei alte trepte a ierarhiei axiologice. Cum vom putea deci spune dacă valoarea morală este superioară sau inferioară valorii economice? Pentru a ne putea decide în această problemă ar trebui ca actele de dorinţă respective să coexiste în conştiinţă. Câmpul conştiinţei este însă limitat şi dorinţele noastre sunt exclusiviste, încât prezenţa tiranică a uneia din ele îndepărtează pe oricare alta, anulând putinţa comparaţiei dintre obiectele lor corelative. Iată de ce oricare dintre valori ar trebui să aibă o însemnătate maximă şi, în tot cazul, incomparabilă, în momentul în care conştiinţa o cuprinde.

Cine raţionează aşa confundă însă, mai întâi, între *gradualitatea* valorilor şi

intensitatea afectelor care însoţesc actele cuprinderii lor. Este, în adevăr, evident, că însetatul doreşte apa cu cea mai mare intensitate a sentimentelor sale momentane. Sentimentul de aşteptare a apei mult râvnite sau al posesiunii ei în sfârşit asigurate înlătură din conştiinţa omului gata să se sfârşească de sete oricare alt sentiment. Intensitatea afectelor nu trebuie însă confundată cu gradualitatea valorilor, între una şi alta există deosebirea dintre două sisteme eterogene de estimaţie. Intensitatea este obiectul unei estimaţii *cantitative;* gradualitatea este obiectul unei estimaţii *calitative.* Nu este deci just a decide asupra importanţei unei valori referindu-ne la intensitatea sentimentelor care le însoţesc. Comparaţia dintre valori trebuie instituită în planul calitativ, adică după alte criterii decât acela al intensităţii sentimentelor întovărăşitoare.

Este însă posibilă o astfel de comparaţie? îngustimea timpului conştiinţei ar părea că se opune. Ideea îngustimii conştiinţei este una din acele care trebuie privite cu mai multe rezerve. Căci dacă conştiinţa n-ar îngădui decât pătrunderea succesivă a obiectelor ei în câmpul său

limitat, atunci nu numai comparaţia dintre valori ar fi imposibilă, dar orice comparaţie, purtând asupra oricăror obiecte. Nimeni n-ar putea spune atunci dacă un lucru de zece grame este mai uşor decât unul de un kilogram, nici dacă verdele este altă culoare decât roşul, nici dacă octogonul are alt contur decât patrulaterul. Faptul însă că putem să ne decidem asupra deosebirii de greutate, culoare şi configuraţie a tuturor acestor obiecte dovedeşte că actul comparaţiei lor nu este exclus. Tot astfel conştiinţa are posibilitatea să compare între ele şi valorile, pentru a hotărî caracterul deosebitor şi rangul relativ al fiecăreia din ele. Ba chiar, dacă lucrul n-ar fi cu putinţă, imposibilitatea n-ar porni din firea valorilor, ci din limitarea noastră. Fiecare dintre valori ni s-ar părea drept cea mai însemnată în momentul cuprinderii ei, nu pentru că ele însele ar fi rebele oricărei estimaţii, nu pentru că ele ar alcătui un conglomerat amorf, ci numai pentru că ne-ar lipsi nouă putinţa comparării şi ordonării lor. Analogiile de mai sus ne spun însă că comparaţia valorilor este posibilă, şi succesul practic al sistematizării şi ierarhizării lor, în cele două capitole

următoare, va constitui o nouă dovadă în acelaşi sens.

De altfel, comparaţia valorilor în vederea ierarhizării lor este o lucrare teoretică menită să întemeieze în chip raţional ordinea şi rangul lor respectiv, care sunt date pentru conştiinţă prin însuşi actul cuprinderii lor. Rangul valorilor este pentru conştiinţă un aspect spontan, nu unul produs prin mijlocirea comparaţiei dintre ele. Nu este deloc nevoie ca spiritul să treacă de la o valoare la alta şi să le cântărească pe rând, pentru a decide apoi care dintre ele este superioară celeilalte. Rangul relativ al unei valori este dat pentru conştiinţă prin însuşi actul care le cuprinde. Cine cuprinde, de pildă, valoarea morală o cuprinde, în acelaşi timp, ca pe o valoare mai înaltă a spiritului. Cine cuprinde valorile vitale sau economice le cuprinde ca pe nişte valori mai puţin înalte. Acela care, printre valorile morale, cuprinde pe rând modestia, bunătatea sau sacrificiul de sine, le cuprinde cu conştiinţa exactă a rangului lor respectiv, în aşa fel încât cuprinderea succesivă a valorilor amintite este pentru el o ascensiune, înainte de instituirea oricărei comparaţii dintre ele. Faptul că valorile

conţin în ele însele rangul lor, ca una din aşa-zisele lor calităţi primare, ne explică de ce, în relaţie cu o persoană anumită, adică cu un sistem organic de valori, avem impresia de a ne găsi într-o sferă axiologică mai joasă sau mai înaltă, indiferent dacă persoana respectivă a fost supusă sau nu unei comparaţii menite să fixeze treapta ei în ierarhia valorilor.

Contemporanii lui Eminescu trăiau impresia superiorităţii lui intelectuale şi morale în afară de orice sistem de referinţe şi comparaţii. Impresia înălţimii spirituale a unui individ, a mediocrităţii sau josniciei lui, nu este astfel un produs intelectual, ci o *dată.* Tot astfel pentru fiecare valoare izolată. De altfel, nu numai că rangul unei valori nu este determinat de comparaţia ei cu altele, ci această comparaţie, acolo unde este practicată, se călăuzeşte după gradualitatea implicită a valorilor. Comparaţia valorilor nu este cu putinţă decât pentru că valorile au un rang; nu dimpotrivă.[2]

10. SEMNIFICAŢIA VALORILOR

Înţelegem prin *semnificaţia* valorilor acel caracter al lor care rezultă din faptul

2 **Asupra gradualităţii valorilor, cu concluzii asemănătoare, vd. şi M. Scheler.** ***Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertet-*** *hik,* **1916.**

corelaţiei cu un anumit tip de dorinţă. Conştiinţa nu cunoaşte decât ca un obiect al gândirii valoarea în genere, conceptul valorii. În realitatea experienţei axiologice nu există însă o valoare în genere, ci totdeauna valori particulare (deşi de o valabilitate generală), adică valori specificate după felul dorinţei care le cuprinde. În domeniul abstract-omogen al valorii, varietatea dorinţelor introduce varietatea valorilor şi semnificaţia fiecăreia în parte. Aceasta nu în sensul că valorile ar fi produse de actele conştiinţei, ci în acela că semnificaţia lor proprie nu se lămureşte decât atunci când ele sunt cuprinse de actele lor corelative. O conştiinţă în care n-ar funcţiona decât un singur tip de dorinţe ar rămânea oarbă pentru toate valorile care nu corespund acestuia, sau ar fi condamnată să nu cuprindă imensa varietate a valorilor decât în forme totdeauna inadecvate. Zadarnic ar încerca omul economic, fiinţa exclusiv mişcată de dorinţe economice, să cuprindă semnificaţia frumosului sau binelui. Aceste semnificaţii i s-ar ascunde sau i s-ar destăinui doar în forme neadecvate. Semnificaţiile estetice sau morale nu i se vor revela decât odată cu

trezirea dorinţelor corespunzătoare.

Multiplicitatea şi varietatea valorilor este un fapt curent de observaţie. Este însă această multiplicitate haotică? Sau valorile se pot grupa, după afinităţile lor, în clase mai mult sau mai puţin determinate? Aceste clase apoi întocmesc oare un sistem închis sau unul în care progresul experienţei poate necontenit introduce categorii noi? Capitolul următor va încerca să răspundă acestor întrebări.

III. SISTEMUL VALORILOR

A. CRITERIILE GRUP ARII

1. SUPORTUL VALORILOR

Am văzut (I, 5,6) că valorile sunt nişte obiecte ale conştiinţei, care pot fi cuprinse de actele de dorinţă independent de conexiunea lor cu anumite lucruri, adică cu acele suporturi concrete ale lor cărora le-am dat numele de *bunuri.* Cu toate acestea, în cuprinderea valorilor este dată şi indicaţia felului de suport concret cu care ele se pot conexa. Nu orice valoare se poate conexa cu orice suport concret. Când cuprinde, de pildă, *caritatea,* conştiinţa este pe deplin lămurită că este vorba de valoarea unui caracter sau a unei fapte omeneşti, adică de o valoare *personală.* Când

cuprindem însă o valoare economică, cum ar fi *comestibilitatea,* nu încape nicio îndoială că avem de-a face cu o valoare conexabilă numai cu lucruri, adică cu o valoare *reală.* Nu există nicio posibilitate de a cuprinde caritatea ca pe valoarea unor lucruri, nici de a aprehenda comestibilitatea ca pe valoarea unor persoane. Cu toate că omul îşi găseşte o parte din hrana lui şi în consumarea unor fiinţe organice, el nu le cuprinde pe acestea ca persoane, ci ca lucruri. Omul cuprinde în animalele comestibile valoarea unor lucruri. În cazul în care omul cuprinde în animalele reputate drept comestibile valoarea unor persoane, el încetează de a mai cuprinde în ele valoarea reală a comestibilităţii. Acesta este cazul asceţilor, care, prin extinderea sferei personale în lume până la limita biologicului sau până aproape de ea, refuză să folosească drept aliment ceea ce pentru ei nu mai este reflectat ca o valoare reală. Cazul liminar al asceţilor sau al „vegetarienilor" din vocaţie mistică pune bine în lumină împrejurarea că în cuprinderea valorilor este dată şi indicaţia genului de suport concret cu care valoarea respectivă este menită să se însoţească.

Suportul valorilor poate fi nu numai real sau personal, dar şi *material* sau *spiritual.* Această nouă distincţie îşi trage importanţa din faptul că, în ciuda generalizărilor curente ale bunului-simţ, valorile reale nu sunt totdeauna materiale, după cum valorile personale nu sunt totdeauna spirituale. Anticipând asupra caracterizărilor care vor urma, vom spune că valorile vitale, sănătatea, puterea sau prospeţimea fizică, deşi sunt valori personale, adică deşi sunt atribuite totdeauna unor persoane, ele sunt şi valori materiale, întrucât le atribuim persoanelor ca simple organisme biologice materiale. Tot astfel, valorile estetice, deşi le atribuim adeseori unor lucruri, adică unor aspecte ale naturii sau unor opere de artă, ele sunt nişte valori spirituale, deoarece nu le atribuim lucrului material care este natura sau arta, ci aceloraşi lucruri considerate ca imagini spirituale. Frumoasă nu este bucata de pânză din care e făcut tabloul, ci imaginea pe care ea o întruchipează.

În sfârşit, valoarea se găseşte într-un raport de *aderenţă* sau de *libertate* faţă de lucrurile sau persoanele, materiale sau spirituale, cărora le-o atribuim. Sunt valori

pe care nu le putem cuprinde decât conexate cu un singur lucru, cum ar fi, de pildă, valoarea estetică. Aderenţa valorii estetice faţă de suportul său este atât de strânsă, încât orice înlocuire sau o modificare ori cât de neînsemnată a acestuia suprimă sau modifică valoarea respectivă. O valoare estetică nu poate fi conexată decât cu un singur suport pe lume. O valoare teoretică poate fi conexată însă cu suporturi felurite. Un adevăr ştiinţific poate fi înfăţişat în mai multe feluri, în cuvinte sau cu mijloacele unei expuneri variate. Spunem, din această pricină, că valorile teoretice sunt *libere* faţă de suportul lor. Felul suportului sau modul conexiunii lui cu valoarea alcătuiesc primul criteriu al sistematizării şi caracterizării valorilor.

2. ÎNLĂNŢUIREA VALORILOR

Valorile se găsesc în conexiune nu numai cu suportul lor, dar şi unele cu altele. O valoare poate ajuta la realizarea alteia. Spunem, în cazul acesta, că cea dintâi dintre ele este o valoare-mijloc, pe când cea de-a doua o valoare-scop. Aşa, de pildă, valorile economice nu sunt decât mijloacele menite să ne facă a atinge anumite scopuri, cum ar fi valorile politice sau estetice.

Valoarea economică nu apare ca un scop în sine însuşi decât în acele cazuri în care conştiinţa recoltează neapărat impresia unei deformaţii, a unei substituţii axiologice neîngăduite, a unei cuprinderi inadecvate a valorii respective. În împrejurări normale, dorim valoarea economică numai ca un mijloc menit să ne ofere posibilitatea cuceririi altor valori, cum ar fi puterea politică sau îmbogăţirea conţinutului de valori teoretice sau estetice ale conştiinţei. Aceste exemple ne fac a înţelege că valoarea-mijloc poate fi înlănţuită nu numai cu o singură valoare-scop, ci şi cu unele valori care, în raport cu ea, pot fi valori-scopuri, deşi în raport cu alte valori mai înalte apar, la rândul lor, ca simple valori-mijloace. Aşa, de pildă, valoarea politică poate fi scopul valorii economice, deşi aceeaşi valoare politică nu este decât mijlocul către alte valori-scopuri, cum ar fi valorile morale. Prin atingerea valorii politice, mijlocită de valoarea economică, cineva poate dori să cucerească înalte valori-scopuri, cum ar fi cultura ştiinţifică şi teoretică, justiţia, sfinţenia etc. Faptul că în înlănţuirea lor anumite valori pot apărea fie ca mijloace scopuri, fie numai ca scopuri, ne

obligă să distingem între valori-scopuri *relative* şi *absolute.* După tot ce-am spus mai sus, este evident că valoarea politică este un scop-relativ, deoarece în înlănţuirea valorilor ea apare când ca scop, când ca mijloc. Valorile teoretice, estetice, morale şi religioase sunt însă scopuri absolute, deoarece în cuprinderea lor conştiinţa nu le postulează niciodată ca mijloace în vederea atingerii unor scopuri mai înalte decât ele. Faptul că valorile-scopuri pot apărea uneori ca valori-mijloace, cum ar fi cazul valorilor teoretice care pot fi cuprinse uneori ca mijloace în vederea atingerii unor valori economice, aşa cum se întâmplă în cazul aplicaţiilor tehnice ale ştiinţei, ne dovedeşte că, în aceste circumstanţe, valoarea teoretică este cuprinsă în formă inadecvată, şi anume ca valoare economică. Aprehendat în forme adecvate, adică drept valoarea teoretică pură, adevărul ştiinţific nu este reflectat niciodată ca mijloc în vederea unui scop, ci ca un scop absolut, odihnind în propria lui plenitudine.

Cuprinderea valorilor ca mijloace sau scopuri-absolute nu este un rezultat secundar, un produs al raţionamentului relativ la modul înlănţuirilor, ci o dată

imediată, implicată în însuşi actul de cuprindere al valorilor. Cuprindem valorile ca mijloace sau scopuri în afară de orice raţionament şi de orice analiză. Nu este deloc necesar să reflectăm la modul înlănţuirii valorilor pentru a ne da seama că adevărul, frumosul, binele sau sacrul sunt scopuri absolute ale conştiinţei dezideratives, în timp ce utilităţile, vitalitatea sau puterea politică sunt nişte simple mijloace. Lucrul se adevereşte în acele cazuri în care, sesizând una din valorile-scopuri, de pildă frumosul sau sacrul, drept simple mijloace în vederea moralizării sau a puterii politice, conştiinţa înregistrează, în acelaşi timp, împrejurarea ca o cuprindere inadecvată a valorilor respective. O asemenea cuprindere inadecvată înregistrează conştiinţa şi atunci când sesizează unele valori-mijloace, cum ar fi valoarea economică sau politică, drept valori-scopuri. În actul cuprinderii adecvate, fiecare din aceste valori conţine în sine şi calitatea lor ireductibilă de scopuri sau de mijloace. Numai valorile-scopuri relative, din pricina caracterului lor nehotărât, adică al posibilităţii înlănţuirii lor în două direcţii, nu ni se relevă în caracterul lor propriu

decât în lumina analizei care le precizează locul în seria valorilor.

În afară de înlănţuirea valorilor după relaţia mijloc-scop, mai există şi un alt gen de înlănţuire, pe care este necesar să-l punem, de asemeni, în lumină. Considerate după acest nou mod al înlănţuirii lor, valorile sunt *integrabile, neintegrabile* sau *integrative,* adică ele pot fi însumate în structuri axiologice mai cuprinzătoare, pot să se refuze lucrării de însumare sau pot lucra ca factori însumativi. Primul caz este, printre altele, acela al valorilor economice. Al doilea caz este al valorilor estetice. Cel de-al treilea este al valorilor religioase. O valoare integrabilă nu este neapărat şi o valoare-mijloc; ea poate fi o valoare-scop. Astfel, deşi valoarea teoretică este o valoare-scop, ea este şi o valoare integrabilă, după cum o dovedeşte progresul ştiinţelor, însuşirea lor de a-şi îmbogăţi neîncetat cuprinsul. Adevărurile ştiinţei nu sunt, în cuprinderea lor adecvată, mijloacele altor valori; ele se pot totuşi aduna, se pot compune între ele, pentru a obţine adevăruri mai largi sau sisteme de adevăruri.

Deosebirea dintre înlănţuirea valorilor

după categoria mijloace-scopuri trebuie limpede distinsă de înlănţuirea lor după categoria integrării.

3. ECOUL VALORILOR

Domeniul valorilor este articulat şi după un alt criteriu, provenit din cele două sensuri posibile ale dorinţelor noastre şi ale ecoului pe care ele îl trezesc în conştiinţă. Se pot dori valori care garantează perseverarea subiectului deziderativ şi altele care-i aduc amplificarea, sporirea forţei şi conţinutului spiritual al conştiinţei. Există deci valori *perseverative* şi *amplificative.* Valorile economice sau politice au, de pildă, un sens hotărât perseverativ; în timp ce valorile estetice sau teoretice au un sens amplificativ. Valorile economice sau politice sunt dorite pentru rolul pe care îl pot avea în conservarea fiinţei aceluia care le doreşte, individ sau colectivitate. Valorile teoretice, estetice etc. Aduc însă aceluia care le râvneşte o îmbogăţire, întărire, exaltare a conştiinţei lui. Ecoul valorilor în conştiinţă este, de fiecare dată, altul. Nimeni nu se simte sporit lăuntric prin sesizarea valorilor economice şi nici prin aceea a valorilor politice. Atingerea valorilor amplificative se

însoţeşte însă cu o conştiinţă instrumentată într-un chip caracteristic, care, după felul valorii, ia forma unei *înălţări, îmbogăţiri, intensificări, purificări* etc. Dacă atingerea valorilor economice sau politice se întovărăşeşte uneori cu conştiinţa unui spor de putere lăuntrică, lucrul se explică prin aceea că, reprezentându-şi modul înlănţuirii valorilor, conştiinţa cuprinde, dincolo de valorile economice sau politice, valorile amplificative pe care cele dintâi le pot mijloci. Cuprinse însă în ele însele, şi nu după virtualităţile înlănţuirii lor, nici valoarea economică şi nici valoarea politică nu au un alt sens decât acela de a asigura perseverarea în fiinţă a subiectului deziderativ şi nu se însoţesc cu ecoul propriu valorilor amplificative. Când nu ţinem seama de caracterul perseverativ sau amplificativ, dat prin însuşi actul cuprinderii valorilor, atribuind un rol perseverativ unor valori amplificative sau dimpotrivă, înregistrăm situaţia cu conştiinţa unei deformări evidente a valorilor respective. Valorile economice cuprinse, prin acte inadecvate, ca valori amplificative, cunosc o *hipertrofie* neîngăduită; în vreme ce valorile teoretice, estetice, morale sau religioase,

cuprinse ca valori perseverative, cum se întâmplă în anumite axiologii utilitariste, cunosc soarta unei sărăciri a sensului lor, a unei neîngăduite *atrofii.* Hipertrofia sau atrofia valorilor, fapte cruciale ale experienţei axiologice, alcătuiesc ecoul în conştiinţă al unei cuprinderi inadecvate a valorilor, în latura ecoului lor.

B. STRUCTURA VALORILOR

1. IPvAŢIONALITATEA ŞI RAŢIONALITATEA VALORILOR (NUCLEU ŞI COORDONATE)

Analiza criteriilor de grupare ale valorilor ne-a arătat că fiecare valoare aparţine unui sistem raţional de coordonate. O valoare poate fi *reală* sau *personală, materială* sau *spirituală, mijloc* sau *scop, integrabilă, neintegrabilă* sau *integrativă, liberă* sau *aderentă* faţă de suportul ei concret, *perseverativă* sau *amplificativă,* prin sensul şi ecoul ei în conştiinţa subiectului dezideraţiv. După cum rezultă şi din tabloul alăturat:

Valoare rea
a lă
economică ma
este terială
mij

loc
int
egrabi
lă
lib
eră
per
severa
tivă
Valoare per
a *vitală* sonală
este ma
terială
mij
loc
int
egrabi
lă
lib
eră
per
severa
tivă
Valoare reală
a *juridică* spiritu
este ală
mijloc
integr

abilă
liberă
persev
erativă
Valoare person
a *politică* ală
este spiritu
ală
mijloc
integr
abilă
liberă
persev
erativă
Valoare reală
a *teoretică* spiritu
este ală
scop
integr
abilă
liberă
amplifi
cativă
Valoare reală
a *estetică* şi
este personală
spiritu
ală

scop
neinte
grabilă
aderen
tă
amplifi
cativă
Valoare person
a *morală*ală
este spiritu
ală
scop
integr
abilă
aderen
tă
amplifi
cativă
Valoare person
a *religioasă*ală
este spiritu
ală
scop
integr
ativă
aderen
tă
amplifi

cativă

Dacă prin *raţionalitatea* unei structuri înţelegem posibilitatea reducerii ei la anumiţi factori generali, putem spune că orice valoare manifestă o anumită raţionalitate. Dar raţionalitatea valorilor, adică ansamblul coordonărilor din a căror încrucişare se precizează natura şi locul fiecăreia într-un sistem general, nu istoveşte structura valorii. Înăuntrul suprafeţei raţionale a fiecărei valori se ascunde nucleul ei iraţional. Ceea ce este o valoare, în ultima ei adâncime, nu poate fi redus la factori generali. Nucleul valorii este inclasificabil. Ceea ce cuprinde dorinţa în centrul oricăreia dintre valori rămâne o dată unică, incomparabilă, ireductibilă. Dincolo de afinităţile dintre diversele tipuri de valori, ni se dezvăluie astfel miezul inasimilabil al fiecăreia în parte. Împrejurarea aceasta explică de ce două tipuri de valori, cum ar fi valoarea morală şi religioasă, pot apărea atât de asemănătoare, rămânând în esenţă profund deosebite. Într-adevăr, valoarea morală şi religioasă sunt, în partea lor raţională, reductibile la aproape aceiaşi factori generali şi pot fi, din această pricină,

adeseori confundate. Cine străbate însă dincolo de această regiune raţională, către nucleul lor profund, nu poate să nu sesizeze diferenţa esenţială dintre valoarea morală şi religioasă.

Din pricina caracterului său iraţional, nucleul valorii nu poate fi descris ştiinţificeşte. Acest nucleu rămâne doar un obiect al experienţei interne, pe care oricine îl poate găsi în sine. În schimb, în latura învelişului lor raţionabil, valorile admit caracterizarea ştiinţifică. Unele din aceste caracterizări ne-au şi apărut în cursul cercetării criteriilor de grupare. Vom relua aceste caracterizări, oprindu-ne însă asupra laturilor neatinse mai înainte şi asupra punctelor controversabile.

2. VALOAREA ECONOMICĂ (PROBLEMA MUNCII)

Printre exemplele amintite cu prilejul analizei criteriilor de grupare, valoarea economică a fost mai des citată. Am amintit, aşadar, caracterele raţionale ale valorilor economice, adică ale utilităţilor în sensul cel mai larg: 1) aderenţa lor la suporturi reale şi materiale, 2) facultatea lor de a mijloci atingerea altor valori mai înalte, 3) sensul lor persevera tiv, adică virtutea lor de a

ajuta perseverarea în fiinţă a subiectului care le râvneşte, 4) libertatea lor faţă de bunurile care le conţin şi care face ca aceste bunuri să apară fungibile între ele sau prin intermediul acelor bunuri înzestrate cu o putere de circulaţie mai mare, care sunt *banii,* 5) capacitatea lor de a se însuma pentru a da naştere la valori mai ample (acumularea capitalistă).

Economia clasică, apoi doctrinele socialiste au crezut însă că pot reduce valorile economice la munca pe care ele o reprezintă, la cantitatea de efort necesară producerii lor. Munca este însă o valoare personală; ea este totdeauna munca cuiva, a unei persoane, suportul ei nu este real şi material, ci personal şi spiritual. O maşină, adică o organizare de lucruri materiale în vederea producerii unor utilităţi, nu munceşte; ea funcţionează. Numai *persoanele,* indivizi izolaţi sau colectivităţi organizate, grupuri naţionale sau profesionale etc. Muncesc cu adevărat. Nu cumva totuşi valoarea economică este o valoare personală, pe care economia politică liberală şi socialistă a izbutit s-o descopere prin transparenţa bunului real? Cazul n-ar fi cu totul izolat, deoarece, după

cum vom vedea mai departe, valoarea estetică ne apare şi ea uneori ca o valoare personală transparând printr-o valoare reală, ca atunci când cuprindem şi admirăm în opera unui artist virtuozitatea lui, stilul şi tendinţa lui umană, adică tot atâtea valori personale. Şi, de fapt, atunci când consider într-un bun real prezentând o valoare de utilitate munca pe care artizanul acelui bun a depus-o pentru a-l produce, nu mă pot împiedica să sesizez în legătură cu reprezentarea acelei munci unele valori personale, estetice sau morale, cum ar fi îndemânarea şi gustul artizanului, hărnicia şi perseverenţa lui. Acel care cuprinde munca în transparenţa utilităţilor execută, de fapt, acte de valorificare estetică şi morală, niciodată simple acte de valorificare economică. *Teoriile* care vor să reducă valoarea economică la muncă nu trebuie deci confundate cu *faptele,* aşa cum ele sunt date în experienţa axiologică a conştiinţei, a cărei strictă observaţie ne duce la alte concluzii.

De altfel, dacă valorile economice ar fi, ca expresii ale muncii, nişte valori personale, nu s-ar putea înţelege nici alt carac

		REALE	PERSONALE				
SPIRITUALE MATERIALE	MIJLOACE	ECONOMICE	VITALE	LIBERE	PERSEVERATIVE	INTEGRABILE	
		JURIDICE	POLITICE				
	SCOPURI	TEORETICE					
		ESTETICE		ADERENTE	AMPLIFICATIVE	INTEGRABILE	NEINTEGR.
			MORALE				
			RELIGIOASE				INTEGRATIVE

Fig. 1

ter al lor, şi anume libertatea faţă de suportul concret, adică fungibilitatea lor. Căci numai mărfurile, ca bunuri reale, pot fi schimbate între ele sau prin mijlocirea banilor, nu însă şi faptele omeneşti de muncă. Acel care angajează un bun lucrător pentru prestarea unui serviciu, cu obligaţia să-i plătească un preţ, are conştiinţa că un rest al serviciului rămâne neplătit şi cu neputinţă de a fi remunerat, adică tocmai ceea ce în executarea acelui serviciu constituie o valoare personală, estetică sau morală. Muncitorii înşişi, mai ales muncitorii în câmpul creaţiilor spirituale, nu consimt să se despartă de produsul muncii lor decât sub condiţia de a face abstracţie de ceea ce ei au depus în opera lor ca valori personale, sub forma greutăţii învinse prin abilitate, hărnicie şi talent. Numai prestaţia serviciilor cu totul mecanice, în care nu avem de apreciat nici iniţiativa, nici priceperea sau îndemânarea celui care le execută, pot fi cuprinse ca nişte bunuri economice. Dar în acest caz muncitorul nu apare ca o persoană, ci ca un lucru, de pildă ca piesa unei maşini pe care el o înlocuieşte, de fapt, şi de care poate fi

înlocuit într-o etapă superioară a dezvoltării tehnice. Astfel, când munca este, în adevăr, cuprinsă ca o valoare economică, suportul ei devine real şi ea însăşi devine liberă faţă de acest suport, fungibilă cu alte valori economice şi capabilă de a fi remunerată în întregime.

3. VALOAREA VITALA

Am arătat că valorile vitale, sănătatea, puterea, frumuseţea fizică, prospeţimea şi forţa temperamentului sunt valori personale. În acest punct toate părerile sunt de acord. De aci înainte însă, în ce priveşte celelalte caractere ale valorilor vitale, controversele sunt atât de numeroase, încât tocmai aci ştiinţa axiologică găseşte unul din domeniile în care trebuie să intervină prin clarificările şi precizările sale. S-a contestat anume că valorile vitale ar fi simple mijloace şi că suporturile la care ele aderă ar fi totdeauna materiale. Anumite manifestări ale lumii moderne dau impresia că valorile vitale sunt tratate uneori ca nişte scopuri ale vieţii şi ca nişte categorii ale spiritului. Căci numai astfel se poate explica locul care li se acordă şi reverenţa cu care sunt considerate de atâtea ori. Cine socoteşte însă că dezvoltarea vitalităţii

poate umple cadrul unei vieţi şi că în sănătatea şi forţa omului se exprimă superioritatea spirituală a tipului său biologic, trebuie să gândească aceste idei până la capăt, pentru a se convinge despre exactitatea judecăţilor sale axiologice. Desigur, nu vom contesta caracterul de valoare al vitalităţii, adică faptul că ea poate constitui unul din obiectele dorinţelor noastre. În cuprinderea robusteţe! şi prospeţimii fizice, spiritul trăieşte acel sentiment de aprobare şi adeziune care întovărăşeşte aprehendarea valorilor. Ne simţim satisfăcuţi şi asiguraţi atunci când surprindem vitalitatea în noi sau în semenii noştri şi îi acordăm aprobarea noastră, ca oricăror dintre valorile omului. Totuşi nu cuprindem vitalitatea decât ca pe o valoare materială, ţinând de latura biologică a suportului ei, încât nimeni nu este surprins să constate superioritatea biologică a unei persoane coexistând cu inferiorităţi intelectuale şi morale de diferite forme şi categorii. Nu este mai uimitor nici faptul că lipsa de valoare vitală lasă neatinse într-un individ valorile lui de ordin intelectual şi moral. Constatări de felul acestora, repetate în fiecare zi şi în nenumărate împrejurări,

dovedesc că spiritul atribuie valorile vitale altor laturi ale persoanei decât acelor spirituale. S-ar putea spune totuşi că cel puţin una dintre valorile spiritului, şi anume cea estetică, se însoţeşte necondiţionat cu înflorirea biologică a omului. Forţa şi sănătatea ar fi totdeauna frumoase, închinătorii vitalităţii manifestă mai totdeauna o poziţie estetică, prin care speră să găsească drumul unei afirmaţii spiritualiste a vieţii. Adevărul este însă că, alături de vitalitatea frumoasă, există şi forma ei primitivă şi bestială, pe care conştiinţa estetică o respinge deopotrivă cu conştiinţa morală. Ceea ce numim frumuseţe într-un om nu este niciodată un simplu rezultat al energiilor lui biologice şi al economiei lor. Conştiinţa noastră cere frumuseţii omului *expresie*, adică prezenţa unor valori morale care modelează din adânc materia biologică, întocmai ca un meşter mai subtil, conferindu-i plasticităţi şi dăruindu-i putinţa de a trezi rezonanţe pe care simplul animal din om nu le suscită niciodată în acelaşi fel. Chiar animalele nu devin frumoase pentru noi decât atunci când, prin proiecţiune simpatetică, le atribuim unele din calităţile şi virtuţile

morale ale omului, vorbind, de pildă, despre forţa orgolioasă a leului sau despre blândeţea şi inocenta căprioarei. Cât despre animalele pe care le găsim urâte şi respingătoare, aprecierea noastră negativă se sprijină pe faptul că nu putem cuprinde în ele niciuna din valorile mai înalte ale spiritului.

Să ne închipuim apoi că, înşelându-ne asupra locului vitalităţii în înlănţuirea valorilor, am trata forţa şi sănătatea ca pe nişte scopuri ale vieţii, aşa cum împrejurarea se produce, de altfel, de atâtea ori. Brutalitatea şi vidul spiritual al unei existenţe organizată în jurul vitalităţii, ca în jurul scopului ei, nu sunt decât termenii prin care exprimăm dezaprobarea noastră pentru neîngăduita substituire a scopurilor prin mijloace. Conştiinţa noastră cenzurează şi respinge o astfel de substituire. Ea nu aprobă niciodată faptul de a conferi vieţii false finalităţi şi, după cum respinge lăcomia care îşi închipuie că atinge unul din scopurile existenţei prin acumularea improductivă de bunuri economice, tot astfel respinge şi dezaprobă acea sterilă înflorire vitală în om, de care nu foloseşte nimeni şi nimic. Constatările

acestea ne duc până în pragul putinţei de a aprecia dacă vitalitatea este o valoare perseverativă sau amplificativă. Desigur, conştiinţa poate fi uneori umplută şi debordată de ecoul forţei biologice a persoanei. Numim însă insolentă o putere trăind în sentimentul excesului ei şi aprecierea aceasta nu lasă nicio îndoială asupra faptului că vitalităţii noastre nu-i cerem altceva decât să ne menţie fiinţa în condiţiile biologice capabile să asigure împlinirea adevăratelor ei finalităţi. Ne putem întreba, apoi, dacă vitalitatea este o valoare liberă sau aderentă faţă de suportul ei. Desigur, prin valorile estetice care o încunună uneori, vitalitatea aderă profund la suportul ei, încât graţia sau frumuseţea persoanei umane iau totdeauna forme unice şi de neînlocuit. Dar dacă descindem sub stratul acestor valori estetice, în regiunea pe care o putem numi a vitalităţii pure, vitalitatea manifestă faţă de suportul ei personal o libertate deopotrivă cu a utilităţilor faţă de suporturile lor reale. Şi după cum în simpla urmărire a valorilor economice ne este indiferentă forma bunurilor care ni le asigură, tot astfel nu cerem nici materialului biologic uman,

oricare ar fi valoarea lui vitală, acea strictă individualitate a formei, în care se înfăţişează pentru noi valorile estetice, morale şi religioase. Este, în sfârşit, vitalitatea o valoare integrabilă? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ, dacă ne gândim că sănătatea unui ins sau a unei societăţi poate face progrese şi că ceea ce se numeşte *capitalul* biologic al unei colectivităţi (un termen în chip sugestiv identic cu acel pe care îl întrebuinţăm pentru a desemna însumarea valorilor economice) nu este altceva decât un produs de integrare.

4. VALOAREA JURIDICA

Valorile juridice, legalităţile de diferite categorii sunt valori reale. Spiritul le atribuie unor lucruri, adică tuturor acelor instituţii ale dreptului public sau privat care sunt înzestrate cu o putere de rezistenţă faţă de injoncţiunile voinţei noastre, fără ca ele înseşi să exercite acţiuni de valorificare, aşa cum fac persoanele (cp. I, 7). Legale nu sunt niciodată persoanele sau acţiunile lor. Legale pot fi numai raporturile dintre persoane, considerate din pricina cristalizării lor după norme stabilite de drept şi din aceea a rezistenţei lor, ca nişte

lucruri. Faptele omeneşti nu pot fi decât suportul unor valori estetice, ca, de pildă, în cazul virtuozităţii artistice sau, şi mai ades, al unor valori morale. Din această pricină, ori de câte ori prin acţiunea unui individ se constituie un raport juridic, nu ne putem împiedica de a supune acea acţiune şi unei valorificări morale, pentru a ajunge la concluzia că acea acţiune este şi legală şi morală, sau legală şi imorală, sau ilegală şi morală. Faptul însă că este nevoie să atribuim în chip expres unora din faptele omeneşti şi legalitate şi moralitate dovedeşte că fiecare din aceste valori aparţine acţiunii considerate în chipuri deosebite. Cu atât mai mult ni se impune această concluzie atunci când, în legătură cu o faptă oarecare, observăm discrepanţa dintre valoarea ei etică şi juridică. În adevăr, legale sunt faptele cuiva numai în măsura în care, coordonate cu ale altuia sau conformate unor norme de drept, dau naştere unor raporturi sau situaţii reale, cum ar fi contractele de diferite categorii, starea civilă a unui ins, regimul bunurilor sale etc. Pentru a aprecia legalitatea unui contract, a unei stări civile sau a achiziţiei şi păstrării unui patrimoniu, nu este deloc

nevoie să-mi reprezint *persoana* sub *realitatea* raporturilor sau situaţiilor respective. Când o fac totuşi, adică atunci când consider acţiunea nu ca pe elementul unui raport real ci ca pe fapta unei persoane, simpla valorificare juridică nu mai este suficientă, valorificarea ei morală trebuind să i se adauge. Între acţiune ca element al unui lucru sau ca proiecţie a unei persoane se precizează întreaga deosebire dintre suportul valorilor juridice şi morale. Dar dacă suportul valorilor juridice este real, el nu este şi material. Contractul de vânzare-cumpărare, donaţia sau testarea, dobândirea sau pierderea naţionalităţii etc. Sunt, prin cristalizarea lor obiectivă, prin rezistenţa lor, *lucruri,* dar lucruri constituite din materialul spiritual al unor reprezentări, voliţiuni şi cunoştinţe de norme. De altfel, valorile juridice nu sunt singurele pe care le atribuim unor raporturi în acelaşi timp reale şi spirituale. După cum vom vedea îndată, valorile teoretice şi unele valori estetice aparţin, din acest punct de vedere, aceleiaşi categorii.

Valorile juridice sunt apoi simple mijloace şi au un sens pur perseverativ. Nimeni nu urmăreşte valorile juridice

pentru ele însele, ca pe nişte scopuri, ci numai pentru a-şi asigura acel cadru legal de viaţă care să-i permită atingerea finalităţilor substanţiale ale existenţei. Numai în cazul temperamentelor *procesive,* adică al acelora care urmăresc tot timpul o hotărâre legală în favoarea lor şi dau impresia că au găsit un conţinut de viaţă în permanenta punere în mişcare a aparatului judiciar şi administrativ, valorile juridice par a fi devenit nişte scopuri ale existenţei. Dezaprobarea, uneori ironică, a procesivităţii nu lasă însă nicio îndoială asupra faptului că, în cazul ei, conştiinţa axiologică sancţionează o substituire neîngăduită a mijloacelor prin scopuri. Valorile juridice nu au decât sensul de a asigura perseverarea fiinţei noastre în latura ei socială, şi ecoul lor în conştiinţa subiectului rămâne, din această pricină, cu totul limitat. Ele sunt apoi însumabile, deoarece putem vorbi, în legătură cu organizarea unor raporturi de drept, de *mai multă* sau *mai puţină* legalitate. Legalitatea nu se găseşte în fiecare moment la ţinta ei finală. Restabilirea unei legalităţi tulburate poate trece prin mai multe etape; ea poate cunoaşte cuceriri treptate şi care se adună

între ele. Spunem de aceea că valorile juridice sunt integrabile.

O problemă interesantă o constituie întrebarea dacă valorile juridice sunt libere sau aderente faţă de suportul lor. Caracterul fix şi constrângător al formelor procedurale poate da impresia că între valoarea juridică şi suportul ei concret există o aderenţă tot atât de strânsă ca aceea care uneşte valorile estetice cu forma individuală a obiectelor frumoase. Din această pricină s-au putut institui apropieri, cu concluzii destul de neaşteptate, între legalitate şi frumuseţe. Totuşi, dacă ne gândim că formele procedurale pot varia fără ca natura valorilor juridice să se diferenţieze, ca, de pildă, atunci când, după prescripţiunile diferitelor coduri naţionale, căsătoria, divorţul, adopţiunea etc. Se realizează prin proceduri diferite, nu încape nicio îndoială că între valorile juridice şi suportul lor nu există nicidecum acea intimă solidaritate şi aderenţă caracteristice pentru alte valori. Valorile juridice sunt libere faţă de suportul lor concret.

5. VALOAREA POLITICĂ

Valorile politice, adică puterea publică, ordinea şi autoritatea, organizarea

coexistenţei sociale în diferitele ei planuri etc. Sunt valori personale. Spiritul le atribuie unor persoane cum sunt statul, naţiunea, biserica etc. În acest punct se declară deosebirea cea mai de seamă dintre valorile politice şi cele juridice. Căci dacă este adevărat, după cum am arătat-o mai sus (1,7), că, spre deosebire de bunurile reale, bunurile personale sunt nu numai valorificabile, dar şi valorificatoare, că aceste bunuri sunt ele însele nişte centre de valorificare, atunci avem un nou criteriu de apreciere a diferenţei dintre valorile juridice şi politice. În adevăr, în timp ce căsătoria sau divorţul, ipoteca sau embaticul şi toate celelalte instituţii ale dreptului privat nu iau ele însele nicio atitudine axiologică, nu valorifică, statul, naţiunea şi biserica, parlamentul, partidul politic şi toate celelalte instituţii politice adoptă atitudini şi dovedesc prin aceasta calitatea lor de persoane. În nenumărate împrejurări vorbim de atitudinile statului şi ale organelor lui constituţionale şi administrative, de hotărârile, preferinţele şi estimaţiile lor, ceea ce ar alcătui un mod cu totul nepotrivit de a vorbi dacă n-am atribui tuturor acestor suporturi ale valorilor

politice calitatea unor persoane. Pe de altă parte, după cum am arătat de asemeni, bunurile personale, spre deosebire de cele reale, nu numai că *atrag* valorificarea, dar o impun. Nu există indiferenţism faţă de persoane. Caracterul personal al valorilor politice iese în evidenţă şi cu acest prilej. Căci pe când bunurile juridice sunt uneori valorificate, ca, de pildă, atunci când în faţa unor anumite instanţe judecătoreşti cineva afirmă sau contestă legalitatea acestor bunuri, rămânând destule alte împrejurări în care nici nu reflectăm, nici nu luăm atitudine faţă de legalitatea lor, bunurile politice nu pot să nu fie valorificate, în aşa fel că, dacă există un indiferenţism juridic, nu există unul politic. Atitudinea politică este mult mai înrădăcinată şi mai activă decât atitudinea juridică, şi aceasta din pricina naturii însăşi a valorilor politice, adică a conexiunii lor cu suporturi personale. Dacă examinăm deci realitatea afirmaţiei unor indivizi că ei n-au atitudine politică, că sunt politiceşte indiferenţi, ne convingem că ei nu doresc să spună altceva decât că nu nutresc veleitatea de a lua parte la exerciţiul puterii publice sau că îşi rezervă atitudinea şi opinia lor, nu că

atitudinile şi opiniile politice nu se formează nicidecum. De fapt, valorificările se formează neapărat în domeniul politic, cum ele se formează faţă de orice persoană apărută în sfera experienţei noastre.

Suportul valorii politice nu este numai personal, dar şi spiritual. Statul şi toate celelalte bunuri politice sunt persoane spirituale. De aceea încercarea de a atribui valorile politice laturilor materiale ale unei societăţi falsifică imaginea acelor valori. Ideologiile, tradiţiile spirituale, finalităţile morale nu sunt, în instituţiile politice, simple reflexe, produse secundare şi suprastructuri ale unor procese materiale, ci stofa însăşi din care aceste instituţii sunt constituite. Teoriile relative la originea şi dezvoltarea instituţiilor pot ascunde acest adevăr, dar observaţia axiologică îl restabileşte numaidecât. Pentru punctul de vedere al observaţiei directe, nici statul, nici celelalte instituţii politice nu sunt lucruri materiale, nici personale, considerate în funcţiunile lor materiale, economice sau biologice, ci persoane spirituale propriu-zise, cu care putem înnoda aceleaşi legături de asociaţie, fidelitate, credinţă etc., caracteristice, în

genere, relaţiilor dintre persoane spirituale. Conexabile cu suporturi personale şi spirituale, valorile politice sunt însă valori-mijloace şi sensul lor este perseverativ. Aspiraţia către puterea politică în simplul scop al exerciţiului acestei puteri, adică tratarea valorilor politice ca nişte scopuri absolute ale vieţii, dă naştere la deformaţii axiologice pe care conştiinţa le cenzurează neapărat. Inutilitatea sau zădărnicia puterii politice care nu se pune în serviciul unuia din scopurile suverane ale vieţii, cum ar fi scopul moral sau religios, este un fapt de apreciere absolut evident. Valoarea politicului nu apare decât prin scopul care îl luminează. Este limpede, de asemeni, că valorile politice nu au un sens amplificativ, ele nu îmbogăţesc sau extind conştiinţa aceluia care le cuprinde, oricât exerciţiul nescrupulos al puterii politice ar putea să se însoţească cu sentimentul beţiei puterii, într-un regim spiritual de cuprindere adecvată a valorilor, politicul nu poate fi legat de altă semnificaţie decât aceea că, prin valorile şi bunurile pe care le subsumează şi denumeşte, sunt câştigate condiţiile necesare perseverării în existenţă a subiectului valorificator, individ sau

societate. Chiar când o societate aspiră către mai multă putere politică, spre o extindere a ariei în care urmează să impună stăpânirea şi organizarea ei, putem distinge tot un sens perseverativ. Societatea care urmăreşte lărgirea ariei sale politice sprijină această aspiraţie pe conştiinţa că numai în aceste cadre extinse fiinţarea ei este cu putinţă. Dar faptul că există posibilitatea unei extinderi a puterii politice dovedeşte că valorile politice sunt însumabile, întocmai ca valorile economice sau vitale.

Valorile politice nu aderă în acelaşi fel la suportul lor ca valorile estetice sau morale. Forma instituţiilor politice prezintă o mobilitate care lasă neatinsă natura valorilor suportate de ele. Desigur, atunci când se schimbă constituţia unei ţări şi, odată cu aceasta, raportul şi ierarhia puterilor în stat, avem impresia hotărâtă că prefacerea nu este numai formală. Când în raportul puterilor publice ajung să prepondereze fie puterile *deliberative* (legislativă şi judecătorească), fie cele *executive,* ceea ce variază cu adevărat este însăşi concepţia omului, pe care reformatorul politic vrea să-l îndrumeze pe

această cale către finalităţi morale deosebite, către etosul libertăţii sau al supunerii, al descătuşării sau al încadrării şi sacrificiului. În fondul oricărei reforme politice stă astfel o anumită concepţie normativă a omului, a ţintelor morale pe care el se cuvine a le urmări. Valorile politice rămân într-acestea neschimbate. Căci oricare ar fi forma instituţiilor, ele continuă să sprijine aceleaşi valori politice: puterea publică, ordinea, autoritatea, organizarea socialului etc., rămase identice cu ele însele chiar când sunt înlănţuite cu scopuri morale felurite. Nu există regim politic, democratic sau autoritar, care să nu pretindă că susţine valorile politice tipice, cum sunt ordinea, autoritatea, organizarea etc. Diferenţa dintre numeroasele forme de organizare a coexistenţei sociale provine din scopul moral pe care ele doresc să-l impună omului.

6. VALOAREA TEORETICĂ

Valoarea teoretică, adevărul, este cuprins de conştiinţă ca aparţinând unor *lucruri,* şi anume conţinutului judecăţilor noastre ştiinţifice, cristalizat în constatări, legi, formule, postulate, axiome, teoreme etc. Deosebirile fenomenologiei reintră în

drepturile lor atunci când este vorba să determinăm suportul valorii teoretice, al adevărului. Căci nu putem spune că *adevărat* este obiectul intenţional al judecăţilor ştiinţifice, adică starea sau raportul dintre lucruri pe care cercetarea savantului încearcă să le cuprindă. Această stare sau acest raport nu pot fi obiecte ale aprecierii noastre; ele nu sunt adevărate sau false, ele *sunt* pur şi simplu, indiferent dacă, cuprinzându-le sau nu ca valori, le apreciem ca adevărate şi le acordăm aprobarea şi adeziunea noastră. Ceea ce *este,* fiinţa, este indiferent faţă de valoare. S-ar putea spune atunci că adevărul este conexabil cu actele prin care iau cunoştinţă de fiinţă. Nu fiinţa ar fi atunci suportul valorilor teoretice, ci actele intelectuale prin care o cuprind, actele de reprezentare şi gândire. Totuşi, nici la această părere nu ne putem opri. Căci actele de gândire şi de reprezentare sunt şi ele exterioare şi eterogene faţă de ea de valoare. Gândirea şi reprezentarea fiind acte ale cunoştinţei, nu pot fi, în acelaşi timp, şi obiectele acelor acte speciale, care sunt dorinţele. Pe de altă parte, un savant, lucrând într-un domeniu oarecare al ştiinţei, urmăreşte să

stabilească un *fapt* sau o *lege,* nu un adevăr. Faptul sau legea sunt apreciate ca *adevărate* de savant numai atunci când, găsindu-se la capătul cercetării sale, adică la capătul actelor menite să-l conducă la posesiunea intelectuală a fiinţei, ajunge să *aprecieze* propriile lui rezultate. De asemenea, noi înşine, studioşii operei savantului, putem distinge destul de limpede între actele prin care, asimilând acea operă, ajungem la cunoştinţa fiinţei şi actele prin care apreciem valoarea acestei cunoştinţe, adevărul ei. Faptul că posesiunea fiinţei şi aprecierea adevărului sunt două acte deosebite ale spiritului apare încă mai clar dacă luăm în considerare anumite împrejurări din istoria gândirii omeneşti. Există concluzii mai vechi ale ştiinţei pe care conştiinţa le-a apreciat odată ca adevărate, dar pe care cercetarea ulterioară le-a infirmat şi aprecierea le-a trecut în rândul erorilor sau prejudecăţilor. Când ne găsim în momentul unei astfel de transformări, nu putem spune că vechiul rezultat al ştiinţei nu conţinea, de fapt, o valoare, că el conţinea o pseudovaloare sau o nonvaloare teoretică. O astfel de apreciere ar fi cu totul nepotrivită, deoarece

pentru punctul de vedere al conştiinţei dezideratіve a timpului, pentru aspiraţia ei către adevăr, numai acele concluzii ale ştiinţei, infirmate în urmă, puteau fi cuprinse ca adevărate. Reveniţi la împrejurările trecutului, adică mişcaţi de acelaşi tip de acte dezideratіve, vechile adevăruri s-ar împrospăta îndată. Aşa-zisa generalitate a valorilor oferă această garanţie. În acest înţeles se poate vorbi cu toată siguranţa despre adevărurile lumii vechi, despre valorile ei teoretice. Icoana ptolemeică a lumii conţinea o valoare teoretică, era. Un „adevăr”, ca şi imaginea copernicană care a înlocuit-o în urmă. Faptul că posesiunea intelectuală a fiinţei şi aprecierea ei ca adevărată sunt acte deosebite şi, uneori, acte divergente, o dovedeşte împrejurarea că antichitatea n-a apreciat ca adevărat şi n-a primit sistemul astronomic heliocentric al lui Filolaos (sec. V-lea î.Hr.), deşi din punctul de vedere al cunoaşterii fiinţei el reprezenta tocmai soluţia pe care progresele cercetării au trebuit s-o regăsească mai târziu. Aprecierea decurge de cele mai multe ori paralel cu cunoaşterea, fără ca Solidaritatea celor două acte să fie absolută şi fără. Să

lipsească putinţa discrepanţei lor, ca în amintitele circumstanţe atât de bogate în învăţăminte pentru ştiinţa axiologică. Urmează din toate acestea că suportul valorilor teoretice nu poate fi decât *rezultatul* cercetării savantului, nu actul acestei cercetări, aşa cum acest rezultat este cristalizat în propoziţiile ştiinţei sub forma unui *lucru,* adică a unei realităţi care ni se poate opune, care ne mărgineşte şi ne constrânge, aşa cum fac toate lucrurile *(res).*

Dar deşi suportul valorii teoretice este real, el nu e mai puţin *spiritual.* O propoziţie ştiinţifică nu este legată, de fapt „nici de cartea care o conţine, nici de semnul material al literelor care o manifestă, ci de echivalentul spiritual al acestora, de acel ansamblu organizat de abstracţiuni prin care cartea şi litera învie, atingând plenitudinea semnificaţiei lor. Dar legătura aceasta este oare o aderenţă profundă, care ar face ca valoarea teoretică să varieze cu forma organizării ei, sau o legătură mai liberă, care îngăduie varierea organizării ei fără ca valoarea susţinută de ea să se resimtă? Soluţia justă mi se pare că trebuie căutată în sensul ultimului factor al acestei

alternative. Căci un adevăr ştiinţific poate fi organizat în mai multe feluri şi despre această organizare nu avem altă mărturie decât corespondentul ei verbal, în cuvinte şi în înlănţuiri sintactice diferite. Evident, exprimarea ştiinţifică trebuie făcută în formele celei mai depline *precizii* şi *concizii.* Dar cum tot ce se abate de la aceste norme devine *imprecis* şi *prolix,* s-ar putea spune că, în aceste din urmă moduri de exprimare, adevărul ştiinţific se resimte, natura lui se alterează. Faţă de acest chip de a raţiona, care poate fi opus soluţiei noastre, avem de observat că precizia şi concizia sunt în formulările ştiinţei calităţi literare, obiectele unor aprecieri estetice. Desigur, întrucât formulările ştiinţei sunt şi fapte de expresie, este just ca ele să fie estimate şi din unghiul esteticii. Un savant care scrie rău, adică cu oarecare imprecizie sau prolixitate, nemulţumeşte conştiinţa noastră axiologică. Totuşi, dacă ne constrângem să apreciem contribuţia lui din singurul punct de vedere al valorii ei teoretice, observăm că înregistrăm această valoare, o aprobăm şi-i acordăm adeziunea noastră, chiar dacă trebuie să respingem forma exprimării ei literare. Frumosul trăieşte strâns legat de

suportul sensibil al manifestării lui. Adevărul există însă cu oarecare detaşare faţă de formele organizării lui, aşa cum acestea apar în echivalentul lor literar. De aceea şovăirile formei sunt, în operele literare, alterări mortale; în timp ce în operele ştiinţei ele sunt simple neajunsuri. Nişte scriitori atât de criticaţi, cum au fost Kant sau Auguste Comte, n-au prejudiciat întru nimic, prin imperfecţiunile formei lor, însemnătatea mesajului lor teoretic.

Am arătat, încă din paragraful consacrat înlănţuirii valorilor, că adevărul este un scop, deşi prin cuprindere inadecvată sau prin înlănţuire regresivă el poate apărea şi ca mijlocul unor scopuri economice, ca în aplicaţiile tehnicii industriale. În actul unei cuprinderi adecvate, adevărul îşi ajunge însă sieşi, încât conştiinţa poate să se odihnească în aprehendarea lui ca în posesiunea unuia din scopurile substanţiale ale existenţei. Desigur, adevărul nu este singurul scop pe care conştiinţa şi-l poate propune, încât alături de el conştiinţa poate urmări şi alte finalităţi, cum ar fi aceea estetică, morală sau religioasă. Dar atingerea acestor finalităţi se produce alături de urmărirea adevărului, nu prin

mijlocirea lui, încât cine atinge pe acesta din urmă, prin cercetare proprie sau în opera savanţilor, degustă fericirea unei clipe de plenitudine umană. Fiind scopuri, adevărurile ştiinţei – am arătat-o – sunt totuşi integrabile.

Faptul că în atâtea ramuri ale ştiinţelor naturale şi ale spiritului ştim mai mult sau mai bine şi mai precis decât omul vechi este unul din faptele cele mai incontestabile. (Un fapt pe care nu-l tăgăduiesc, de altfel, decât indivizii care, din motive axiologice uşor de recunoscut, manifestă neîncredere sau o proastă dispoziţie evidentă faţă de fenomenul progresului ştiinţific.) înaintarea ştiinţelor nu poate fi explicată decât prin virtutea valorilor teoretice de a se însuma, prin caracterul lor integrabil. Ecoul atingerii adevărului îmbogăţeşte şi amplifică conştiinţa. Ne simţim mai avuţi şi mai vaşti prin cuprinderea adevărului şi, din această pricină, ne lipsim, pe cât posibil, în căutarea şi cucerirea lui, de valorile perseverative, adică manifestăm acea dezinteresare practică în care, cu drept cuvânt, se recunosc unele din semnele cele mai caracteristice ale omului teoretic.

7. VALOAREA ESTETICA

Valorile estetice, adică diversele speţe ale frumuseţii naturii şi ale artei, aderă atât la suporturi reale, cât şi la suporturi personale. Purtătorul valorilor estetice este atât opera de artă sau un oarecare aspect al naturii, cât şi autorul lor, artistul uman sau divin. În unele cazuri, ca, de pildă, în acela al artistului dramatic sau liric, al dansatorului sau virtuozului, artistul face corp cu opera sa, încât suportul valorilor estetice respective este numai personal. În afară de aceste cazuri aparţinând unei categorii speciale, cuprindem îndeobşte prin transparenţa operei reale a artistului (poema sau compoziţia sa muzicală, tabloul, statuia sau construcţia sa arhitectonică) sufletul însuşi al artistului, patosul şi etosul său, lirismul lui esenţial, adică tot atâtea valori pe care le atribuim unor suporturi personale. Sentimentul de admiraţie cu care însoţim înregistrarea unor opere de artă se adresează totdeauna unor persoane, nu unor lucruri. Omagiul admiraţiei este personalizant şi interesul lui teoretic constă din faptul de a pune în lumină componenta personală în structura valorilor estetice. Din împrejurarea că valorile estetice sunt atribuite unei dualităţi de suporturi, dintre

care unul se găseşte pe un plan mai adânc decât celălalt, rezultă că valorile estetice au o structură adâncă. Însuşirea aceasta nu este împărţită de valoarea estetică cu niciuna din celelalte valori ale conştiinţei omeneşti. Căci există valori adânci sau înalte. Valorile morale le atribuim, de pildă, profunzimii personalităţii umane. Valorile religioase sunt atribuite spiritului divin care domină şi conduce lumea dintr-un plan înalt. Dar deşi ambele aceste serii de valori sunt localizate în planuri adânci sau înalte, conştiinţa le cuprinde direct în planurile respective, fără să fie nevoită să străbată un prim-plan mai superficial, fără să se adâncească într-o perspectivă. Cazul acesta din urmă este numai al valorilor estetice.

Dar deşi, într-un prim-plan, suportul valorilor estetice este real, el nu este niciodată material, nici aici şi cu atât mai puţin în planul lor personal. Opera de artă nu este o întocmire materială. Nu apreciem ca frumoasă bucata de pânză a tabloului, ci imaginea în care acesta se rezolvă pentru conştiinţa noastră. Această imagine este însă un *lucru* prin coerenţa ei configurativă, care ni se impune ca orice lucru pe această lume şi care, întocmai ca orice lucru, nu

este ea însăşi un centru de valorificări umane. Este adevărat că, în cursul cercetării mai noi, s-a pus în lumină valoarea estetică a materialelor, a transparenţei marmorei, a luciului bronzului şi porţelanului, a simetriei fibrelor lemnoase etc. Faţă de idealismul estetic pentru care materialele artei sunt simple vehicule indiferente ale ideii, noul accent pus asupra valorilor legate de structura materialelor artistice alcătuieşte un necontestat progres al cercetării. Dar adaosul acestor precizări nu dă nicidecum un caracter de materialitate suportului real al valorilor estetice. Amintitele însuşiri ale materialelor nu fac decât să îmbogăţească imaginile spirituale ale artei cu noi elemente de stil (antirealiste), nu să le coboare la nivelul unor lucruri materiale. Materia este înregistrată în artă ca imagine şi într-un chip cu totul deosebit de acela în care este cuprinsă ca suport al valorilor propriu-zis materiale, de pildă al valorilor economice. Cine doreşte, de pildă, o bucată de pâine, o cuprinde ca un obiect *consistent*, nu ca o *imagine* estetică. Dacă însă acelaşi subiect dezideraţiv receptează Bucata de pâine ca imagine estetică, nu ca structură

consistentă, un element categoric deosebit se amestecă în chipul aceluia de a o cuprinde şi valoarea economică evoluează către un alt tip de valoare.

Valorile estetice sunt scopuri absolute ale conştiinţei. Ele nu se găsesc în interiorul unei înlănţuiri de valori decât atunci când, prin cuprindere inadecvată, pot apărea ca forme de expresie a adevărului sau ca mijloace în vederea educaţiei morale a omului. Desigur, în conexiunile conştiinţei, valorile estetice se însoţesc tot timpul cu valori teoretice şi morale, ca şi cu alte valori, dar acela care nu cuprinde în cele dintâi decât forme ale adevărului sau binelui nu înregistrează niciodată semnificaţia lor proprie. Numai atunci când conştiinţa, aprehendând valoarea estetică, încetează de a se mai mişca pe lanţul care uneşte mijloacele cu scopurile lor, numai când valoarea estetică apare ca un scop în sine, al cărui răsunet imediat intensifică şi îndepărtează limitele conştiinţei, semnificaţia amintitei valori este înregistrată în formă adecvată şi deplină. Fiind nişte scopuri absolute, valorile nu sunt integrabile. Mai multe valori estetice nu însumează o valoare estetică mai mare, în

timp ce mai multe adevăruri parţiale compun un adevăr mai complet, mai larg, mai adânc sau mai precis. Din această pricină, aşa-numitul program al „întrunirii artelor” conţine în sine o falsă reprezentare cu privire la natura ne integrabilă a valorilor estetice, care conduce la o acumulare artificială şi neînsemnată de bunuri artistice. Dacă totuşi, pornind de la falsul principiu al „întrunirii artelor”, unii artişti de seamă, precum un Richard Wagner, au putut ajunge le creaţii valabile, lucrul se datorează faptului că, în ciuda caducităţii principiului, ei au ajuns să realizeze nu o sumă de valori estetice, ci o singură valoare estetică unitară şi organică. Din aceeaşi împrejurare a neintegrabilităţii valorilor estetice rezultă şi faptul notoriu astăzi că artele nu progresează. Un fapt contestat atâta timp cât, înţelese ca nişte varietăţi ale adevărurilor teoretice, clasicismul, într-una din taberele lui, putea susţine superioritatea valorilor moderne de artă asupra celor vechi, până când o axiologie mai exactă a descoperit, odată cu semnificaţia proprie a esteticului, caracterul lui neintegrabil. Valorile estetice sunt, în sfârşit, atât de solidare cu suportul lor, încât

orice modificare a lor transformă suportul, după cum orice modificare a suportului transformă sau tulbură valoarea pe care acesta o susţine. Stricta *individualitate* a formei artistice şi absoluta *originalitate* a personalităţii care se întrevede prin ea sunt fapte cunoscute şi adeseori puse în lumină. Ele nu sunt decât o altă expresie pentru acea strânsă solidaritate cu suportul lor, care conferă valorilor estetice unul din caracterele lor cele mai izbitoare.

8. VALOAREA MORALA

Valorile morale sunt acelea pentru care limba ne oferă termenii cei mai numeroşi. În timp ce terminologia valorilor juridice sau politice este destul de săracă, valorile morale sunt exprimate printr-o mare mulţime de expresii ale limbii, un fapt care dovedeşte că în sectorul lor conştiinţa axiologică a suferit diferenţierea cea mai numeroasă. Austeritatea, bunătatea, bărbăţia, caritatea, cumpătarea, dreptatea, francheţea, iubirea, vitejia etc. Sunt deopotrivă valori morale. Ar fi interesant de stabilit un glosar al valorilor; sectorul valorilor morale ar fi desigur unul din cele mai bogate. Dar oricât de numeroase ar fi valorile morale, anumite trăsături

raţionabile revin în fiecare din ele, îngăduind gruparea lor într-o clasă omogenă.

Toate valorile morale sunt valori personale. Suportul valorilor morale este totdeauna o persoană. Persoana, nu fapta ei, este suportul valorilor morale. Precizarea aceasta este cu atât mai necesară, cu cât limba curentă vorbeşte adeseori de fapte caritabile, juste, loiale, vitejeşti etc. Atunci însă când constat fapta caritabilă a unei persoane feroce sau fapta vitejească a unui laş, adică fapte cărora, părându-mi-se că le pot atribui anumite valori morale, nu le pot lega şi de un centru personal, conştiinţa noastră este în drept să le interpreteze ca pe nişte false valori, ca pe nişte simple valori iluzorii. Un laş poate executa, de pildă, o faptă cu toate aparenţele vitejiei, prin constrângerea împrejurărilor, nu însă prin spontaneitatea persoanei. Atunci când recunosc lucrul acesta, adică atunci când îmi dau seama că valoarea respectivă nu este legată de persoana însăşi, sunt în drept să contest faptei amintite valoarea care prin abuzul limbajului i se atribuie. Cuprind deci valoarea morală numai în cazul când o pot

atribui unui suport personal sau nu o cuprind deloc. Fiind personale, suporturile valorilor morale sunt, în acelaşi timp, spirituale. Spiritualitatea suporturilor morale este o constatare absolut evidentă, căci, deşi prezenţa acestor suporturi nu se manifestă altfel decât în forma unor acţiuni materiale, constatabile prin simţuri, suntem deplin conştienţi că nu aceste acţiuni sunt persoana însăşi, ci sensul spiritual care se degajează din ele. În acelaşi fel, nu litera tipărită şi nici pânza vopsită sunt opera de artă, ci imaginea ei pătrunsă de etosul personalităţii artistice. În sfârşit, în raport cu suportul ei, personal şi spiritual, valorile morale sunt aderente. Este o trăsătură prin care valorile morale se înrudesc oarecum cu valorile estetice. Un anumit tip de valoare morală, caritatea sau vitejia, nu poate fi atribuit unor suporturi diferite fără să nu simţim că firea ei s-a modificat. Caritatea individuală sau aceea publică nu este aceeaşi caritate, desigur pentru motivul că aderând cu un alt suport, sensul ei a variat. Nici caritatea persoanei individuale X nu este aceeaşi cu a lui Y. Acela care o aşteaptă de la X nu o poate primi de la Y, din pricină că aderând adânc cu suportul ei, există

pentru fiecare ins o singură caritate posibilă, nu mai multe carităţi fungibile. Când un individ urmărit de o cruntă nevoie şi, prin ea, având o conştiinţă tocită, devenită insensibilă la nuanţele vieţii morale, acceptă caritatea oricui, el încetează de a mai resimţi caritatea ca pe o valoare morală, ci o resimte ca pe o valoare economică, înlocuibilă tocmai din această cauză. Tragedia cerşetoriei rezidă tocmai în faptul de a nu mai putea primi binefacerea carităţii propriu-zise şi de a nu mai putea cuprinde, în ajutorul oferit, o valoare a vieţii morale. Ceea ce este adevărat pentru caritate, indicată aci ca un exemplu printre altele posibile, este adevărat şi pentru celelalte valori morale. Toate deopotrivă aderă atât de profund cu suportul lor, încât nu e cu putinţă schimbarea acestuia fără ca valoarea însăşi să nu se resimtă şi, uneori, să dispară.

Valorile morale sunt scopuri ale vieţii. Nimeni nu resimte nevoia să legitimeze urmărirea valorilor morale prin alte scopuri în serviciul cărora ele s-ar putea găsi. Dimpotrivă, conştiinţa resimte atât de limpede însuşirea lor de a fi scopuri, încât ea legitimează sacrificarea altor valori ale

vieţii când numai pe această cale este cu putinţă atingerea acelora. În timp ce sacrificiul valorilor morale în vederea unor valori relative, cum ar fi valorile economice, este cenzurat de conştiinţă ca o absurditate sau ca o nevrednicie, sacrificiul acestora din urmă ni se pare cu totul legitim. Însuşirea de scopuri absolute ale valorilor morale apare cu desăvârşită claritate tocmai în aceste împrejurări. Atingerea valorilor morale se însoţeşte în conştiinţă cu o extindere a limitelor ei, cu o întărire sau cu o îmbogăţire a acesteia. Spunem din această pricină că valorile morale îşi găsesc recompensa în ele însele, deşi expresia este nepotrivită, ca una care ar arăta că aceste valori sunt totuşi urmărite în vederea unor scopuri în afară de ele. Dacă ecoul amplificativ al valorilor morale ar fi scopul lor adevărat, atunci aceste valori ar înceta să mai fie nişte scopuri, şi individul care le-ar urmări, omul moral, ar fi un simplu vanitos al propriei sale intimităţi, dornic să dobândească premiul conştiinţei sale. Nu negăm nicidecum că acest caz se poate produce uneori, dar nu atunci valorile morale sunt realizate în toată plenitudinea semnificaţiei lor.

Sunt oare valorile morale integrabile? Dacă există un progres ştiinţific, există oare şi un progres moral? Sau valorile morale prezintă oare aceeaşi discontinuitate, aceeaşi imposibilitate de a se adăuga unele altora pe care am recunoscut-o drept una din caracteristicile valorilor estetice? Mult mai dureros ar fi pentru conştiinţa umană dacă ea ar trebui să conchidă că progresul moral nu este numai nerealizabil, dar nici posibil. Concluzia aceasta este însă evitată de toţi ostenitorii pe căile binelui, de toţi oamenii de bunăvoinţă, chiar de cei mai modeşti şi mai umili, care ştiu că propria lor conştiinţă individuală a făcut progrese morale, că în luptele şi durerile vieţii a crescut stăpânirea de sine şi atenţia pentru suferinţele străine, împreună cu hotărârea mai vie de a le alina. Dacă omenirea în întregul ei se mişcă cu greutate către ţintele progresului moral, înnobilarea individului nu este un fapt care nu poate fi nicăieri întâlnit. Şi dacă valorile morale ale individului se pot aduna între ele, speranţa creşterii morale în umanitate nu trebuie părăsită. Desigur, între indivizii şi grupările umane s-au pus adeseori în lumină deosebirile de nivel moral, dar aceste

deosebiri reprezintă numai distanţa dintre două puncte ale evoluţiei filogenetice. Există, cu alte cuvinte, indivizi maturi, cu structura morală rafinată, într-o omenire care a rămas tânără şi barbară. Faptul nu poate fi contestat. Dar înţelegerea dinamică a vieţii ne îngăduie să întrevedem o înaintare a întregului corp al omenirii către un stadiu pe care unii indivizi l-au atins încă de pe acum. În afară de aceasta – şi aci apare împrejurarea hotărâtoare – imposibilitatea progresului etic nu este niciodată afirmată de omul moral, ci de acei inşi care, pentru a justifica vreo agresiune a forţei sau injustiţiei, cred că pot denunţa în amintitul progres o simplă iluzie a conştiinţei. Negatori ai progresului etic sunt şi unii din teoreticienii care, văzând în om pe animalul-om, adică o fiinţă strict determinată şi înlănţuită de instinctele sale, cred că-i pot tăgădui orice facultate de creaţie, de creştere, de invenţie. Omul moral el însuşi, adică acela care se găseşte faţă de valorile morale în unghiul cuprinderii lor adecvate, nu se îndoieşte însă niciodată de putinţa creşterii morale a omenirii. Credinţa lui în această privinţă este o dată naivă a conştiinţei sale, nu

punctul de vedere al unui filosof. Insul care execută o acţiune morală este pe deplin conştient că sensul ei nu se mărgineşte în sfera individuală a existenţei lui, dar că el o revarsă în capitalul moral al întregii omeniri şi că din exemplul lui, oricât de modest, se va putea nutri entuziasmul moral, credinţa şi tăria altor oameni din preajmă. Credinţa aceasta este una din axiomele vieţii morale.

9. VALOAREA RELIGIOASĂ

Valorile religioase, diferitele forme ale sacrului, bunătatea şi puterea divină, caracterul ei august, perfect, omniprezent şi providenţial, sunt valori personale şi spirituale. Purtătorul lor este persoana spirituală a lui Dumnezeu. Acei care socotesc că pot cuprinde valorile religioase aderând cu propria intimitate a persoanei lor se găsesc în înşelăciune faţă de adevărata fire a acestor valori. Actul de cuprindere a valorilor religioase este un act de ieşire din noi înşine. Desigur, misticul se retrage în el însuşi, pentru a nu se lăsa ademenit de toate acele ispite ale lumii care îi pot distrage conştiinţa. El se cufundă în sine însuşi pentru a se regăsi într-o lume de valori mai apropiată de aceea a sacrului, prin spiritualitate şi prin ecoul ei

amplificativ. Dar în punctul cel mai adânc al intimităţii morale, căutătorul lui Dumnezeu simte că trebuie să execute gestul hotărâtor, acela de a străbate către o persoană deosebită de noi şi care ne întrece nemăsurat. Există, de fapt, două atitudini religioase, dintre care una este de *înălţare,* cealaltă de *adâncire,* amândouă cuprinzând însă o persoană diferită de noi şi faţă de care valorile religioase aderă cu legăturile unei atât de adânci solidarităţi, încât fiecare om nu poate căuta şi nu poate găsi decât un singur Dumnezeu. Faptul că omul religios caută uneori pe Dumnezeu în sine însuşi şi simte că se apropie de el atunci când cuprinde unele valori ale vieţii morale, cum ar fi puritatea sau iubirea, este uşor explicabil după teoria generală a valorilor. Valorile religioase fac parte dintr-un grup mai larg, acela al valorilor scopuri absolute, spirituale şi amplificative, încât în atingere cu toate valorile din aceeaşi categorie, nu numai cu valorile morale, omul simte ca o cale deschisă către Dumnezeu. Nu numai cuprinderea binelui, dar şi aceea a adevărului şi frumosului ne îmbie cu o adiere din lumea sacrului. Există însă o trăsătură prin care valorile religioase se

deosebesc profund de toate celelalte valori spirituale, şi aceasta este caracterul lor *integrativ.* Valorile religioase nu sunt integrabile, aşa cum sunt valorile teoretice, încât nu putem vorbi despre un progres religios al omenirii. Istoricii urmăresc totuşi dezvoltarea religiilor, făurind, de pildă, o serie care, începând cu profeţii, trece prin spiritualitatea platonică, pentru a ajunge la creştinism ca la punctul final şi cel mai desăvârşit al acestei dezvoltări. Creştinul însuşi, adevăratul creştin, adică acela care, ca om religios, priveşte către valorile religioase din unghiul unei depline adecvări, nu afirmă însă în poziţia sa rezultatul unei însumări de valori, ci o valoare nouă, pe care a dobândit-o prin negarea trecutului, prin moartea omului vechi. Credinţa în revelaţie, conştiinţa revoluţiei intime care a precedat cuprinderea noului sens religios, sentimentul prăbuşirii lăuntrice şi al reînvierii, pe care le putem urmări în unele documente iniţiatice sau în pateticele *Confesiuni* ale Fericitului Augustin, ilustrează clar caracterul neintegrabil al valorilor religioase. Dar dacă nu sunt integrabile, valorile religioase sunt integrative. Ele integrează, unifică,

constituie într-un tot solidar şi coerent toate valorile cuprinse de conştiinţa omului. Prin valorile religioase se înalţă arcul de boltă care uneşte valorile cele mai îndepărtate, adună şi adăposteşte pe cele mai variate. Un individ poate cuprinde diferite valori, pe cele mai multe din ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atâta timp cât valoarea religioasă nu li se adaugă. Dimpotrivă, atunci când ne aflăm în prezenţa unei concepţii axiologice generale, adică a unei filosofii practice manifestând unitate şi coerenţă, simţim lămurit, chiar dacă gânditorul nu o afirmă niciodată, că experienţa religioasă domină întreaga construcţie. Din această pricină, orice filosofie practică este în esenţa ei religioasă. Din oricare se pot extrage implicaţiile ei în direcţia sacrului. Fără acestea, o concepţie filosofică este o colecţie de adevăruri, dar nu un total organic, şi omul care ne vorbeşte prin ea, cel mult un spirit cercetător, dar nu şi unul care, găsindu-se cu adevărat, reflectă plenitudinea de semnificaţii ale lumii.

C. IERARHIA VALORILOR

Stabilind caracterul de gradualitate a valorilor (II, 4), am arătat că fiecare valoare

ocupă o anumită treaptă a unei ierarhii, că fiecare valoare are o anumită valoare relativă în interiorul unui sistem gradual şi că această însuşire alcătuieşte o *dată* a conştiinţei, înainte şi în afară chiar de orice comparaţie. Comparaţia dintre valori nu este deci obligatorie pentru a sesiza caracterul lor mai înalt sau mai jos, dar ea nu este imposibilă şi ea este necesară pentru a stabili nu numai treapta proprie fiecărei valori, dar treapta lor relativă şi succesiunea exactă a acestor trepte. Stabilirea succesiunii treptelor axiologice este binevenită în acele împrejurări în care conştiinţa, găsindu-se în îndoială asupra faptului dacă trebuie să opteze pentru una sau alta din valorile care o solicită în acelaşi timp, ea poate fi mulţumită să găsească principiile care se cuvin a călăuzi alegerea sa. Alegerea este de obicei o acţiune spontană. Când însă conştiinţa este lipsită de funcţiunea spontaneităţii ei, din pricina unor motive eteronomice care o obnubilează, principiile ştiinţei axiologice îi pot fi de oarecare folos. Evident, cunoştinţa principiilor va determina rareori fapta omului, şi axiologia nu doreşte să dea reţete practice pentru orientarea acţiunii. Rolul

acesta şi-l poate asuma morala, în latura ei de tehnică a voinţei, dar cum, în acest rost al ei, morala trebuie să dispună de o tablă a valorilor, ea o va cere axiologiei.

Am spus că optările conştiinţei sunt de obicei acţiuni spontane. Chiar atunci când, în cazul unui conflict al scopurilor, acţiunea urmează alte drumuri şi pare a tinde către alte ţeluri decât acele legitime, conştiinţa ştie să aprecieze nelegitimitatea acestora, restituind în intimitatea ei potrivita ordine a valorilor. Autocenzurările conştiinţei, a căror supremă formă patetică este *remuşcarea,* alcătuiesc unul din faptele axiologice cele mai remarcabile şi acela care dovedeşte spontaneitatea conştiinţei în acţiunea de a fixa treapta relativă a fiecărei valori. Istoria filosofiei cunoaşte mai multe încercări de a reduce acţiunea spontană a conştiinţei ierarhizante la unele principii raţionale, explicând, de pildă, că dacă moralul este preferat economicului sau vitalului, lucrul s-ar datora faptului că cel dintâi slujeşte unei sfere mai largi de interese, că din realizarea moralului foloseşte întreaga speţă, în timp ce din realizarea economicului sau vitalului profită un singur individ. Dacă însă, admiţând că

principiul este just, ne întrebăm de ce interesele generale sunt preferabile celor individuale, răspunsul nu poate fi altul decât că avem de-a face aci cu o estimaţie spontană a conştiinţei, pe care nu o mai putem legitima prin mediaţiunea altor principii raţionale. Insuccesul încercării de raţionalizare a conştiinţei axiologice este acela al tuturor tentativelor de a reduce imediatul la mediat şi iraţionalul la raţional: un rest rămâne neexplicat şi inexplicabil. Situaţia aceasta obligă ştiinţa axiologică să se mulţumească cu simpla formulare a principiilor iraţionale care determină ierarhia valorilor şi, odată cu ea, ordinea preferinţelor axiologice spontane. Aceste principii sunt următoarele:

1. Valorile personale sunt superioare valorilor reale.

2. Valorile spirituale sunt superioare celor materiale.

3. Valorile aderente sunt superioare celor libere.

4. Valorile scopuri sunt superioare valorilor mijloace.

5. Valorile amplificative sunt superioare celor perseverative

6. Valorile integrabile sunt superioare

celor neintegrabile.

7. Valorile integrative sunt superioare celor integrabile.

8. O valoare este superioară faţă de alta cu atâtea trepte câte temeiuri de superioritate posedă în structura ei şi după cum temeiul superiorităţii ei aparţine unei calităţi mai înalte conform ordinii stabilite mai sus (personalitate, spiritualitate, aderenţă, scop, amplificare, integrabilitate, integrativitate).

Conexând aceste principii cu acele caracterizări ale valorilor întreprinse mai sus, constatăm că faţă de *valoarea economică* (reală, materială, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea vitală* are un singur temei de superioritate în plus (fiind *personală,* materială, liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea juridică* are un singur temei de superioritate, dar de o calitate mai înaltă (fiind reală, *spirituală,* liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea politică* are două temeiuri de superioritate (fiind *personală, spirituală,* liberă, mijloc, perseverativă, integrabilă), *valoarea teoretică* are trei temeiuri de superioritate (fiind *reală, spirituală,* liberă, *scop,*

amplificativă, integrabilă), *valoarea estetică* are patru (resp. cinci) temeiuri de superioritate (fiind reală – resp. *personală – spirituală, aderentă, scop, amplificativă,* neintegrabilă), *valoarea morală* are cinci temeiuri de superioritate (fiind *personală, spirituală, aderentă, scop, amplificativă,* integrabilă), *valoarea religioasă* are şase temeiuri de superioritate, printre care pe acela de calitatea cea mai înaltă (fiind *personală, spirituală, aderentă, scop, amplificativă, integrativă).* Parcurgând aceste caracterizări ale preferinţei, observăm *că* faţă de valoarea economică, pe care, după indicaţiile conştiinţei, am considerat-o ca prima treaptă a ierarhiei axiologice, valoarea vitală şi valoarea juridică posedă în plus câte un singur temei de superioritate. Temeiul de superioritate al valorilor juridice aparţinând însă unei calităţi mai înalte (spiritualitatea este mai înaltă decât personalitatea), valorile juridice se aşază pe o treaptă mai sus decât valorile vitale. La rândul ei, valoarea estetică, întâlnită mai departe, posedă patru (resp. cinci) temeiuri de superioritate, ca una care este şi reală şi personală. Cum însă valoarea estetică este singura neintegrabilă, singura

care nu se poate însuma într-o dezvoltare progresivă a conştiinţei, ea posedă în sine o anumită inferioritate faţă de toate celelalte valori. Indicele temeiurilor ei de superioritate ar putea fi deci scăzut cu unul. Cum însă faţă de valorile teoretice ea prezintă, printr-o latură a structurii ei, superioritatea de o calitate mai înaltă a personalităţii şi toate celelalte superiorităţi, în afară de integrativitate, locul ei este pe o treaptă mai sus faţă de valorile teoretice, dar pe una mai jos faţă de valorile morale, care au şi caracterul integrabilităţii. Valoarea religioasă domină întreaga serie. Analiza de mai sus ne permite a stabili următoarea ierarhie a valorilor: 1) valoarea economică, 2) valoarea vitală, 3) valoarea juridică, 4) valoarea politică, 5) valoarea teoretică, 6) valoarea estetică, 7) valoarea morală, 8) valoarea religioasă.

Ierarhia valorilor poate fi stabilită între diferite tipuri generale ale lor, nu însă şi între diversele valori aparţinând aceluiaşi tip. Putem spune că sănătatea este superioară avuţiei sau că binele este superior adevărului şi frumosului. Ar fi însă greu de precizat prin motive teoretice dacă, înăuntrul clasei valorilor morale, vitejia se

cuvine a fi apreciată superioară cumpătării şi loialităţii sau dimpotrivă. De asemeni, putem spune că politicul este superior juridicului. Ne-ar fi însă greu să precizăm motivele pentru care autoritatea ar fi superioară organizării sau dimpotrivă. Împrejurarea provine din aceea că ierarhia valorilor se stabileşte prin referire la învelişul raţionabil al valorilor, la coordonatele lor generale, nu la nucleul lor iraţional (cf. III, B, 1). Pe măsură, aşadar, ce înaintăm de la această sferă externă şi raţională către intimitatea lor iraţională, operaţia ierarhizării devine mai dificilă. Dar chiar atunci când nu mai poate recunoaşte principiile sale, conştiinţa continuă a estima treapta relativă a fiecărei valori particulare. Nu există viaţă axiologică fără acţiuni de preferinţă. Nuanţele preferinţei devin însă extrem de delicate şi greu de justificat pe măsură ce obiectele ei se particularizează.

D. SISTEM ÎNCHIS SAU SISTEM DESCHIS?

Filosoful H. Rickert, unul din cei mai de seamă axiologi contemporani, a emis odată părerea că valorile se grupează într-un sistem deschis, pe care dezvoltarea continuă a conştiinţei umane este capabilă

să-l îmbogăţească necontenit. Deşi H. Rickert însuşi ne oferă o clasificare a valorilor, el nu dă acestei clasificări un caracter exhaustiv, încât dincolo de limitele ei se întinde aria altor cuceriri posibile ale conştiinţei axiologice. Ce atitudine putem lua faţă de această părere? Desigur, întrucât pentru punctul de vedere expus în această scriere valoarea este obiectul unei dorinţe, nu ni se pare deloc exclus ca, odată cu trezirea unor dorinţe noi, să apară şi noi valori corelative. Dar pentru ca această concluzie deductivă să poată fi definitiv primită, ar trebui să putem identifica în trecutul conştiinţei şi al culturii omeneşti un moment în care cel puţin unele din valorile cunoscute astăzi să nu fi apărut. Ar trebui să putem stabili un singur moment al invenţiei axiologice, pentru ca invenţiile ulterioare să devină plauzibile. Adevărul este că, oricât de adânc am coborî în istoria culturii omeneşti, nu aflăm nicio epocă în care omul să nu fi dorit şi să nu fi găsit utilitatea, vitalitatea, legalitatea, puterea politică, adevărul, frumosul, binele şi sacrul ca nişte valori permanente ale conştiinţei lui. Omul, în structura lui dezideravă actuală, pare a se fi constituit într-o epocă

foarte îndepărtată, şi amintirile istorice nu urcă niciodată înaintea acestei epoci, încât nicăieri nu poate fi găsit momentul inventiv al unei clase de valori necunoscute mai înainte. De această stare a lucrurilor se izbesc toţi cercetătorii care, vrând să explice geneza unor valori, de pildă a celor estetice, prin alte valori anterioare, de pildă cele religioase, trebuie în cele din urmă să recunoască drept evident faptul că valorile respective au fost totdeauna simultane şi că problema urmărită de ei este, în realitate, o falsă problemă.

Dar dacă clasele generale de valori manifestă o statornicie pe care nicio ştire istorică n-o infirmă, cuprinsul lor a crescut necontenit. Astăzi, ca şi cu milenii în urmă, omul caută frumosul, dar formele pe care el le găseşte astăzi sunt cu mult mai numeroase şi mai variate decât în trecut. Cine compară conţinutul artei moderne cu cel al artei primitive nu poate să nu-şi dea seama cât de mult cea dintâi s-a îmbogăţit în formele ei, chiar dacă aceste forme rămân izolate unele de altele, neînsumabile. La fiecare formă estetică aderă o nouă valoare şi, astfel, este just să se spună că în vechile cadre statornice ale esteticului,

conţinutul s-a diferenţiat şi s-a multiplicat într-o considerabilă măsură. Iar ceea ce s-a întâmplat în trecut este sigur că se va întâmpla şi în viitor şi ceea ce s-a petrecut cu valoarea estetică s-a repetat şi se va putea repeta cu toate clasele generale de valori, încât nimic nu ne poate împiedica să întrezărim îmbogăţirea continuă a sistemului. Această îmbogăţire nu ni se prezintă însă în forma unei anexări de cadre noi, ci în aceea a diferenţierii cadrelor statornice. Sistemul valorilor ne apare, ca atare, închis cât priveşte limitele şi articulaţiile lui interioare. El ne apare însă ca deschis întrucât poate primi, între aceste limite şi articulaţii fixe, conţinuturi din ce în ce mai bogate. Şi pentru că, vorbind despre un sistem axiologic închis sau deschis, dăm o întrebuinţare metaforică cuvintelor, putem continua metafora, spunând că sistemul valorilor pare închis în liniile de configuraţie ale suprafeţei sale, dar deschis în profunzimea lui, ca unul care poate primi aporturile nelimitate ale unor noi dorinţe. Pentru că omul nu încetează să se dezvolte, este probabil că lumea lui de valori nu va înceta să crească, fără ca, pentru aceasta, el să abandoneze cadrele largi ale năzuinţelor

lui. Iar această îmbogăţire, adâncire şi diferenţiere a cadrelor axiologice ale omului constituie şi temeiul speranţelor lui cele mai întăritoare, în acele momente în care, constatând lipsa unor valori diriguitoare pentru împrejurările noi ale vieţii, el îşi poate spune că stă în posibilităţile conştiinţei lui să le câştige.

Valorificările noastre, adică actele prin care cuprindem valorile, alcătuiesc una din funcţiunile principale ale persoanei umane. Am definit, în adevăr, persoana drept un centru de valorificări. În acelaşi loc (I, 7) am arătat, de asemeni, că persoana este un obiect obligatoriu al valorificărilor noastre, în aşa fel încât, dacă suntem liberi să valorificăm sau să ne abţinem de a valorifica bunurile reale, suntem constrânşi să valorificăm persoanele, care nu ne sunt niciodată indiferente. Valorificările persoanelor cu care coexistăm se întâlnesc însă cu propriile noastre valorificări, cauzând efectul încrucişării sferelor personale, un fenomen pe care axiologia nu-l poate trece cu vederea.

În principiu, încrucişarea sferelor personale n-ar trebui să se producă. Valorile posedă, în adevăr, caracterul generalităţii.

Mişcat de actele corelative de dorinţă, oricine poate cuprinde orice valoare. Există apoi o ordine ierarhică obiectivă a valorilor, încât nimeni n-ar trebui să se îndoiască asupra rangului de preferinţă care urmează a fi acordat fiecărei valori în parte. Dacă fiecare conştiinţă omenească s-ar dezvolta până la limita putinţelor de valorificare umană şi dacă nimic n-ar obnubila conştiinţa în acţiunea spontană a preferinţelor ei, în locul încrucişării sferelor personale am avea coincidenţa lor totală. De asemeni, în această ipoteză, în locul conflictelor care se ivesc în societatea omenească şi care, în esenţă, sunt conflicte ale valorificărilor pe care persoanele şi le aplică reciproc, am întâmpina acordul şi armonia netulburată. În realitate însă lucrurile nu se întâmplă astfel, căci deşi, teoreticeşte vorbind, valorile sunt generale, în existenţa empirică a conştiinţei ele au un volum mai mic sau mai mare (II, 7), adică sunt cuprinse mai des sau mai rar, în forme mai mult sau mai puţin adecvate, unele din ele sunt dorite şi aflate de conştiinţa omului cu exclusivitate sau cu o preferinţă care pune în umbră aspiraţia către alte valori. Individul în care valoarea economică are

volumul cel mai mare, omul economic, manifestă neînţelegere faţă de alţii. Dominaţi de punctul de vedere al unei valori mai viu râvnită şi mai des cuprinsă de fiecare din aceştia, ierarhia obiectivă a valorilor se tulbură pentru ei şi preferinţa lor alege şi afirmă valorile într-o ordine care nu mai coincide cu a semenilor stăpâniţi de punctul de vedere al unei valori deosebite. Societatea omenească reprezintă o vastă reţea de sfere personale încrucişate. Fără îndoială, conflictul nu este singurul aspect al societăţilor omeneşti, privite în latura lor axiologică. Oamenii se iubesc şi se asociază adeseori, atunci când punctele lor de vedere coincid. În numele aceloraşi valori, reprezentate în conştiinţele respective cu un volum identic şi determinând aceeaşi ordine subiectivă a preferinţelor, se ţes între oameni legături de simpatie, încredere, prietenie, fidelitate, colaborare. Tabloul axiologic al societăţii, adică al coexistenţei persoanelor, înfăţişează o vastă reţea de sfere personale încrucişate, în urzeala cărora se înscriu, mai des sau mai rar, regiuni de coincidenţă, de unire, de armonie.

Există oare posibilitatea extinderii

acestor regiuni din urmă? Poate fi oare redus conflictul şi armonia poate oare să-l înlocuiască? Sunt numeroşi cugetători care socotesc că lucrul, chiar dacă ar fi posibil, nu este de dorit. O valoare, spun aceştia, nu poate fi cucerită decât împotriva altora, care urmează să fie combătute şi împinse în umbră. În munca culturii, fiecare slujitor al ei trebuie să posede un punct de vedere, un centru personal, pentru ca opera lui să aibă temeinicie şi eficacitate. Încrucişarea sferelor personale este poate un aspect dureros, dar el este inevitabil şi este util. Faţă de acest mod de a gândi, sunt alţi cugetători care socotesc că acordul axiologic poate fi obţinut în toate aceste cazuri în care un singur punct de vedere ajunge să domine cu exclusivitate, îndepărtând sau cel puţin subordonând toate punctele de vedere deosebite şi stabilind o ordine a preferinţelor care culminează în valoarea impusă şi adoptată. Pentru aceşti din urmă cugetători, acordul este vrednic a fi dorit, şi el nu este imposibil, dar numai pe calea pe care am indicat-o. Sunt, în fine, alţi gânditori care socotesc că dezacordul axiologic, deşi există, el nu este nici fatal, nici aplanabil

numai pe calea unificării sub un singur punct de vedere. Când considerăm limitarea structurilor axiologice personale, constatăm că ele sunt o cauză a neînţelegerii dintre oameni, mai cu seamă prin veleitatea lor de a se impune. Imperialismul persoanei, nu limitarea ei empirică, este izvorul dezacordurilor axiologice. Limitele con simţite lasă loc mai degrabă şi altor valori alături de ale noastre; iar dorinţa de a lărgi sfera personală prin însumarea tuturor acelor achiziţii ale culturii care ne pot face receptivi pentru un număr cât mai mare şi mai variat de valori reduce ea însăşi regiunea dezacordurilor. Nu mi se pare apoi drept a spune că o valoare oarecare trebuie apărată împotriva altor valori, menite a fi respinse sau anulate în favoarea celei dintâi. Orice valoare trebuie mai cu seamă apărată împotriva nonvalorii cu care se leagă în interiorul aceleiaşi sfere. Adevărul nu trebuie apărat împotriva esteticului sau moralului, ci împotriva neadevărului; după cum esteticul şi moralul urmează să fie apărate şi câştigate împotriva urâtului şi răului. În sfârşit, alte pricini ale dezacordurilor umane sunt de căutat în inadecvarea actelor de cuprindere a

valorilor, în încercarea infructuoasă de a sesiza valorile din perspective care nu sunt potrivite cu ele sau în acea nerecunoaştere a caracterului general al valorilor şi a ordin ei lor obiective, care ne închide într-un subiectivism încăpăţânat şi arbitrar. Când toate aceste pricini ar fi înlăturate, multe dintre disensiunile oamenilor ar putea să dispară. În serviciul acestui scop, ştiinţa axiologiei, stabilind generalitatea valorilor, graniţele care separă structurile lor autonome, natura actelor care le pot cuprinde şi ordinea obiectivă a ierarhiei lor, poate aduce mari servicii oamenilor şi societăţilor.

ORIGINEA ŞI VALABILITATEA VALORILOR [3]

Interesul în creştere pentru filosofia valorilor se alimentează din spectacolul actual al fragilităţii lor. De când prin încercările unui Marx sau Nietzsche s-a început lucrarea de relativizare a valorilor culturii moderne, o nouă nelinişte filosofică a apărut, alta decât aceea metafizică, şi anume neliniştea în legătură cu înţelesul şi destinaţia culturii. Este într – acestea caracteristic că în timp ce puţine valori

3 **Comunicare făcută la al nouălea Congres international de filozofie (Paris, 1 - 6 august 1937).**

culturale scapă astăzi de soarta de a fi contestate, valori noi sunt afirmate cu o parţialitate care nu învaţă nimic de la opoziţia pe care cele dintâi o întâmpină. Totul pare a fi intrat astăzi într-un proces de activă relativizare, fără ca veleităţile radicale şi absolutiste să fie intimidate. Situaţia se repetă şi în ce priveşte înţelegerea generală a valorilor, reprezentările cu privire la originea şi valabilitatea lor, despre care vedem* afirmându-se ideile cele mai contradictorii. S-ar spune că gânditorii care reflectează astăzi la astfel de probleme sunt urmăriţi de o anumită rea conştiinţă, pe care ei încearcă s-o aline, fie primind fragilitatea valorilor ca pe un fapt cu totul natural, fie opunând afirmaţia că, în ciuda şovăirii lor aparente, valorile se bucură de un mod de a fi autonom şi inalterabil. Ceva din spiritul vechilor tehnici terapeutice ale homeopatici şi alopatiei intră şi în această ocazie în funcţiune.

Definiţiile care s-au propus în legătură cu natura valorilor se mişcă, în genere, în aceste cadre. Varietatea lor nu este subliniată decât de puţine nuanţe. Astfel, pentru un întreg grup de cugetători, veniţi

mai cu seamă din sfera psihologiei, nu recunoaştem o valoare decât acelor lucruri care prin anumite însuşiri ale lor sunt capabile de a satisface unele nevoi ale individului sau ale colectivităţii. Prezenţa valorii se declară în sentimentul de plăcere provocat de posesiunea obiectului capabil de a satisface nevoia pe care am resimţit-o. „Motivul propriu, scria A. Doring, pentru care atribuim unui obiect o valoare de un anumit grad consistă în exercitarea sentimentului prin mijlocirea lui. Un bun este obiectul care trezeşte plăcerea, un rău este obiectul care trezeşte durerea”. Pentru o părere înrudită, valoarea se constituie însă chiar înaintea momentului posesiunii, şi anume în acela al dorinţei, al aspiraţiei către obiectul înzestrat cu facultatea de a satisface o nevoie. „Valoarea, scria Ch. Von Ehrenfels, este raportul dintre un obiect şi un subiect şi care ne spune că subiectul doreşte efectiv obiectul, sau, în cazul că nu este convins de existenţa cestuia din urmă, că l-ar putea dori”. În acelaşi înţeles observă A. Lalande că „n-ar exista valori dacă n-am avea preferinţe şi dorinţe”. Nu numai că valoarea nu trebuie să aştepte momentul posesiunii pentru a apărea, dar

acest moment absoarbe mai degrabă, după credinţa unui Simmel sau Bougie, fiinţa valorii. Realitatea ei se constituie mai degrabă din faptul de a o dori şi a nu o avea, din luptele şi dificultăţile de a o obţine. Pe de altă parte, pe când, urmând deprinderile limbajului, valorile sunt pentru unii gânditori însuşiri ale lucrurilor sau chiar lucrurile care au aceste însuşiri, pentru alţii ele nu par a fi decât expresia afectivă a unei relaţii. În cazul acesta, valoarea nu are nicio realitate în afară de individualitatea şi momentul în care este posedată sau râvnită. Valabilitatea ei se mărgineşte deci în interiorul individualităţii care o posedă sau o râvneşte şi numai în clipa posesiunii sau dorinţei. Punctul de vedere al relativismului valorii a fost cu multă consecvenţă susţinut de R. Muller-Freienfels, care se rânduieşte, de altfel, în tabăra acelora care văd în relaţia afectivă pe care o denumeşte valoarea un sentiment al posesiunii. Pentru acest gânditor nu există sentimente autentice ale valorii decât pentru punctul de vedere al unui eu momentan. O valoare care pretinde la universalitate şi la oarecare autonomie faţă de subiectul care îl resimte şi de momentul

în care este resimţită nu este altceva decât produsul unui act de generalizare, care îi răpeşte, de fapt, orice intimitate şi orice adevăr afectiv. „Valorile generale, scrie R. Müller-Freienfels. Sunt scheme vide, pe care personalitatea trebuie să le impregneze cu sângele său pentru a le trezi la viaţă”.

La celălalt pol al gândirii se întâlnesc într-acestea cugetătorii pentru care valoarea este o esenţă autonomă şi faţă de lucrurile cărora le-o putem atribui şi faţă de subiectele care o preţuiesc, adică o esenţă absolută. Valorile sunt, pentru M. Scheler, „fapte obiective, aparţinând unui anumit mod al experienţei” şi care pot fi intuite prin acte intenţionale ale sentimentului, chiar atunci când ele nu aderă la vreun suport oarecare, ca, de pildă, atunci când un om ne este simpatic, deşi n-am putea indica nicio trăsătură care să sprijine aprecierea noastră. Problema pe care o vor urmări autonomiştii valorii va fi aceea de a găsi regiunea de care ţin obiectele aparţinând acestui mod special al experienţei. Pentru toţi aceşti gânditori, valorile nefiind nici calităţi ale lucrurilor, nici fapte ale subiectivităţii, nici expresii ale relaţiilor

dintre acestea, ele nu pot aparţine decât unei regiuni care depăşeşte tot ce există. Astfel, pentru H. Rickert. Între existenţă şi valoare se sapă o adevărată prăpastie, pe care o ilustrează faptul că, în timp ce negaţia existentului suprimă orice reprezentare şi produce ideea nimicului, negaţia valorii lasă loc cuiva, şi anume nonvalorii. Neluând parte la relaţiile existentului, nu putem spune că valorile există, ci numai că ele valorează. Cum este însă greu de a înţelege cum poate valora ceva care nu există în niciun fel şi cum, pe de altă parte, nevoia de a întemeia caracterul autonom şi absolut al valorilor părea a cere izolarea lor şi de lucruri şi de forma relaţiei dintre obiect şi subiect, s-a recurs la încercarea de a le atribui unei sfere mai subtile, una care să aibă mai puţine determinări decât existenţa, dar despre care să se poată spune cel puţin că *este.* În acest fel, profesorul N. Hartmann exclude valoarea din sfera existenţei, dar o menţine în sfera fiinţei. Valorile *sunt* şi, ca atare, ele pot fi cunoscute deopotrivă cu toate obiectele independente de conştiinţă. Ele sunt esenţe, la fel cu ideile platonice, cu *eidos,* despre care vorbeşte Aristotel, şi cu

essentia scolasticilor. Participând la un mod neatârnat al fiinţei, valorile au calitatea unei autonomii ideale, care, departe de a fi condiţionată de spiritul care le cunoaşte sau de lucrurile care le întrupează, le condiţionează. Astfel, spiritul nu se poate sustrage evidenţei valorilor, şi lucrurile, abia prin raportare la fiinţa lor apriorică, devin pentru noi nişte bunuri. În acest înţeles şi folosind o formulă cu răsunet criticist, valorile sunt, pentru Hartmann, „condiţiile posibilităţii bunurilor”. Valorile nu apar, aşadar, din aspiraţia noastră către anumite bunuri. Această aspiraţie este făcută posibilă şi este orientată de fiinţa apriorică a valorilor. Sentimentul valorii nu este altceva decât semnul prezenţei lor în conştiinţă. Desigur că Scheler şi Hartmann au întreprins încercările cele mai departe împinse de a asigura valorilor caracterul lor de absolută valabilitate, într-un contrast atât de izbitor cu psihologiştii care se resemnează a primi relativitatea lor.

Cine examinează cu oarecare atenţie toate aceste doctrine nu poate să nu-şi dea seama că în cuprinsul lor se încrucişează răspunsul la două probleme deosebite, care sunt făcute solidare printr-un abuz al

raţionamentului. Aceste probleme sunt: 1) problema originii valorilor şi 2) problema valabilităţii lor. Mai toţi teoreticienii au fost înclinaţi să admită că soluţia celei dintâi dintre aceste probleme atrage o anumită soluţie simetrică a celeilalte, deşi, după cum vom vedea îndată, acest paralelism al soluţiilor nu reprezintă nimic constrângător pentru spirit. Astfel, pentru concepţia psihologică şi subiectivistă, valorile îşi au originea în nevoile şi aspiraţiile noastre, ceea ce ar restrânge valabilitatea lor în limitele individualităţii care le resimte trebuinţa şi năzuieşte către ele, ba chiar în unicul moment al aspiraţiei sau al îndestulării. La rândul ei, concepţia contrarie socoteşte că valorile îşi au originea într-o sferă autonomă faţă de orice formă determinată a existenţei şi că, din această pricină, nu există spirit care, întâlnindu-le, să se poată sustrage recunoaşterii caracterului lor absolut. Profesorul N. Hartmann a admis că spiritul, privind către lumea valorilor printr-un unghi de o anumită îngustime, rămâne orb pentru unele valori şi nu se deschide decât unora din ele, dar că, în momentul în care o face, valorile îi apar în semnificaţia lor

absolută.

Este necesar să reacţionăm împotriva acestui mod de a asocia ideile noastre. Nu este deloc just a spune că faptul că valorile provin dinafară, dintr-o sferă autonomă sui-generis, impune valabilitatea lor absolută pentru orice spirit care ajunge a le cunoaşte. Ne putem foarte bine reprezenta că valorile, deşi ar avea o origine externă şi autonomă faţă de spirit, dobândesc, îndată ce pătrund în el, forme subiective şi de o valabilitate cu totul mărginită. Nici în axiologie, nici în epistemologie, obiectivitatea autonomă a datelor nu garantează valabilitatea absolută a chipului în care le răsfrângem. Sfera de provenienţă a unor elemente apărute în conştiinţa noastră nu garantează valoarea lor. Încercarea de a funda caracterul absolut al valorilor prin invocarea sferei autonome a provenienţei lor nu mi se pare satisfăcătoare. Nimic nu-mi dovedeşte că spiritul, primind valoarea, asimilând-o, introducând-o în unitatea lui, adaptând-o la conţinuturile lui anterioare şi la scopurile lui prezente, nu-i alterează fiinţa şi nu-i reduce raza valabilităţii.

Tot astfel, ne putem închipui foarte bine

că valorile au o origine subiectivă, dar că valabilitatea lor depăşeşte subiectivitatea. Putem să ne reprezentăm valori care apar în conştiinţa noastră, dar despre care nu putem spune că valorează numai pentru noi. Nimeni nu are conştiinţa unei astfel de solitudini în actul aprecierii. Acţiunea de valorificare a valorii, adică aceea prin care îi recunoaştem o generalitate oarecare, n-are efectul de a o răci şi dizolva, aşa cum susţin unii psihologi. Dorim cu atât mai multă forţă un bun cu cât ştim că este dorit de mai multă lume, şi lipsa lui ne este cu atât mai dureroasă cu cât ne spunem că sunt puţini oameni care să nu-l posede. Plăcerea îndestulării, care pentru atâţi psihologi alcătuieşte fiinţa adevărată a valorii, nu scade când o putem asocia cu gândul că oamenii nu sunt excluşi de la izvorul ei. Există desigur plăceri egoiste, satisfacţii care cresc în măsura în care ne putem spune că nu le împărţim cu nimeni, dar nu acestea indică prezenţa valorii. Mai cu seamă valorile culturii ar dispărea îndată ce ne-am spune că valabilitatea lor se reduce la aria limitată a individualităţii noastre. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut de Kant, care a observat

modestia agreabilului şi imperialismul frumosului, adică resemnarea unuia de a valora numai pentru mine şi pretenţia celuilalt de a valora pentru toată lumea. Acţiunea generalizării este deci, pentru Kant, constitutivă în formarea valorii estetice. Putem deci foarte bine recunoaşte, chiar într-un sens mai larg, că valorile provin din aspiraţii sau din satisfacţii personale şi, cu toate acestea, că ele sunt asociate cu tendinţa de a le impune aprecierii generale. Actul de a resimţi o valoare şi acela de a-i recunoaşte o valabilitate generală nu se combat şi nu se anulează reciproc. În definitiv, nici psihologiştii nu afirmă că în actul aprecierii, adică în acela prin care recunoaştem o valoare, nu intră şi o acţiune de valorificare a valorii. Ei admit însă ca un lucru indiscutabil că această din urmă acţiune ajunge totdeauna la rezultatul că orice valoare este valabilă numai pentru acel care o resimte, că raza valabilităţii ei nu depăşeşte niciodată individualitatea valorificatoare, ceea ce mi se pare cu totul contestabil. După cele observate mai sus, mi se pare a putea susţine că sentimentul valorii nu este făcut imposibil prin actul de

a-i recunoaşte valorii o valabilitate mai largă, ba chiar că acest din urmă act este constitutiv or; de câte ori recunoaştem una din valorile mai înalte ale culturii. Dacă psihologiştii au ajuns la alt rezultat, împrejurarea a decurs numai din tendinţa lor de a construi soluţii simetrice, rezolvând în sens subiectivist şi problema originii şi aceea a valabilităţii valorilor.

Interesul disocierii celor două probleme şi al soluţiilor lor stă în aceea că permite reasocierea lor într-un mod care să ocolească unele din neajunsurile de căpetenie pe care cercetarea mai veche nu le-a putut înlătura. În adevăr, obiecţia cea mai de seamă care a fost făcută autonomiştilor provenea din faptul că aceştia tăgăduiesc valorii caracterul de raport, pentru a-i recunoaşte pe acela de esenţă autonomă: o noţiune greu de realizat, dacă nu-i dăm înţelesul de substanţă, pe care Hartmann ni-l interzice, de altfel, cu desăvârşire. Cum însă, pe de altă parte, autonomiştii afirmă că valorile pot fi cunoscute, ei admit implicit că valoarea ia forma raportului cu spiritul şi îşi pierde, odată cu aceasta, autonomia ei absolută. Propoziţia că valoarea este o

esenţă autonomă merge greu împreună cu propoziţia că valoarea poate fi cunoscută. Dacă însă alţi gânditori le-au afirmat în chip simultan, lucrul provine din aceea că se socotea că numai originea autonomă a valorii putea salva valabilitatea ei absolută. Tot astfel, neajunsul cel mai de seamă al psihologismului provine din credinţa că originea subiectivă a valorii mărgineşte valabilitatea ei. Psihologismul pune pe om în faţa dilemei de a se închide în lumea sa de valori viu resimţite sau de a se deschide lumii de semnificaţii mai generale a culturii, dar numai resemnându-se să piardă sentimentul lor mai intim. Pentru punctul de vedere al unui psihologism consecvent, cultura omenească nu poate fi altceva decât o colecţie de generalităţi convenţionale. După cele arătate, mi se pare însă cu putinţă a uni noţiunea valorii, ca un raport aprehendat de subiectivitate, cu afirmarea valabilităţii ei celei mai largi.

Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilităţi, a posibilităţii unei adaptări satisfăcătoare între lucruri şi conştiinţă. Cine resimte o valoare realizează această adaptare. Cine o doreşte încearcă s-o realizeze. Cine n-o doreşte şi n-o resimte

n-a realizat-o încă, dar o poate realiza în momentul în care condiţiile adaptării vor fi date. Oamenii sunt mereu alţii, nevoile lor se pot schimba şi obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămâne într-acestea ceva permanent, şi anume valoarea, ca expresia ideală a unui acord între eu şi lume, care poate fi oricând realizat.

Din această pricină, în cel mai particular sentiment al valorii, în cel mai rar sau chiar în cel mai straniu, există ceva tipic şi reprezentativ. Cine descoperă o valoare nouă, o valoare pe care nimeni n-o resimţise înainte, execută un act de semnificaţie umană generală, pentru că statuează exemplul unui acord care poate fi căutat şi realizat în viitor de oricine. Este apoi de un mare interes teoretic a distinge între sentimentul valorii şi valorificarea valorii, adică între actul prin care resimt valoarea unui lucru şi acela prin care măsor întinderea valabilităţii acestei valori. Psihologistul socoteşte că acest din urmă act este posterior celui dintâi şi că, în definitiv, îl alterează. Pentru noi însă, aceste două acte sunt solidare. Actul valorificării este cuprins în sentimentul valorii. Oricine

resimte o valoare nouă este conştient de a fi găsit un mod de adaptare la lucruri, valabil pentru mulţi oameni, izvorul unor nevoi şi satisfacţii foarte generale. Ba chiar, în măsura în care valoarea ocupă un rol ierarhic mai înalt, acţiunea valorificării dă rezultate mai întinse. Există un *volum* al valorii, care se pronunţă în sentimentul de importanţă care o însoţeşte. În baza acestui sentiment socotim că valorile estetice, teoretice, morale sau religioase pe care le înregistrăm au o valabilitate mai generală decât simplele valori ale agreabilului. Baza psihologică a fanatismului în domeniul moral sau religios, sacrificiul la care consimte învăţatul sau artistul se dezvoltă prin conştiinţa largii însemnătăţi umane pe care o constatăm prin acte de valorificare nedespărţite de sentimentul acelor înalte valori.

Dacă acum trecem de la sentimentul valorilor la crearea lor, la acţiunea de a le încredinţa unui suport concret, pentru a obţine, de pildă, bunuri economice, lucrări ştiinţifice sau opere de artă, observăm că sensul acestor acte de creaţie nu este altul decât de a favoriza raportul adecvat dintre unele dorinţe şi nevoi şi lucrurile care le pot

satisface. O operă de artă, de pildă, nu este altceva decât rezultatul organizării mijloacelor graţie cărora putem provoca întâlnirea unor nevoi cu nişte date obiective şi satisfacerea celor dintâi prin cele din urmă. Cum însă nevoile nu sunt date totdeauna, opera de artă îşi poate asuma şi rolul de a le trezi, mai înainte de a le satisface. Creaţia artistică, spunea odată Paul Valéry, presupune „un calcul de efecte exterioare”. Problema artei este „o problemă de acomodare”. Ceea ce face artistul face oricare alt creator de bunuri culturale. Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică şi prin artă, prin opere ştiinţifice şi prin instituţii, prin codificări şi prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condiţional, care restrânge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal şi chiar pe aceea de a găsi valori noi. Tocmai din pricina aceasta oamenii revizuiesc din când în când soluţiile de viaţă cuprinse în operele lor şi, înainte de a trece sub noi legături sau de a le reface pe cele vechi, ei au impresia acelei alunecări generale, de care nici conştiinţa timpului nostru nu este scutită. Gânditorii reacţionează în faţa acestui sentiment

dizolvant în singurele două chipuri pe care le-a putut găsi vreodată tehnica apărării: adaptându-se primejdiei sau înfruntând-o dintr-o poziţie opusă. Radicalismul vremii acuză într-acestea contrastele şi surpă legăturile. Totul ne face însă a crede că o vreme mai dispusă la integrare şi armonie se va opri la adevărul mai larg că deşi fiecare individ sau fiecare grup omogen de indivizi nu pot cuprinde valoarea decât din unghiul lor subiectiv, relaţia care apare atunci pe lume interesează întreaga omenire. Libertatea spirituală, adică dreptul de a folosi poziţia noastră personală în acţiunea de a afirma valorile şi de a respinge nonvalorile, se investeşte numai în cazul acesta cu întreaga ei însemnătate umană.

BIBLIOGRAFIE

(Notez în lista bibliografică de faţă cele câteva lucrări la care s-a referit expunerea noastră, împreună cu câteva din operele utile unei prime orientări în teoria modernă a valorilor.)

BLAGA L., *Artă şi valoare,* 1939.

(Se schiţează o teorie a valorilor în

cadrul general al sistemului. Valorile obiective sunt produsul unei „iluzionări finaliste” a conştiinţei.).

BOUGLÉ C., *Leçons de sociologie sur l’évolution des valeurs,* 1922. (Punct de vedere sociologic.)

BRENTANO F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* 1874.

(A inspirat o lungă descendenţă de teoreticieni ai valorilor, printre care Meinong, Ehrenfels, Krueger, Kraus, Kreibig, Scheler ş.a. Cuprinde deosebirea, pentru care, de altfel, nu găseşte încă termenii proprii, dintre conţinuturi ale conştiinţei, obiecte şi acte intenţionale. Brentano clasifică fenomenele sufleteşti în: 1) reprezentări, 2) judecăţi, 3) iubire şi ură. Pornind de la studii de teologie catolică, Brentano introduce prin teoria actelor intenţionale (veche moştenire scolastică!) o atitudine realistă în filosofie, într-o vreme în care dominau încă, sub forme felurite, punctele de vedere ale idealismului. Astfel, în timp ce, prin teoria apercepţiei a lui W. Wundt, conştiinţa era arătată că îşi construieşte obiectele ei, psihologia realistă şi descriptivă a lui Brentano înfăţişează conştiinţa în acţiunea de simplă cuprindere

a obiectelor în relaţia dintre ele (prin reprezentări şi judecăţi) sau în relaţia cu noi înşine (prin *valorificările* iubirii şi urii).)

ID., *Vom Ursprung sittlicher Erkenninis,* 1889.

(Dezvoltarea teoriei valorilor.)

DORING A., *Philosophische Giiterlehre,* 1888.

(Punct de vedere afectivist. „Un bun este un obiect care produce plăcere; un rău este un obiect care produce durere.”)

DURKHEIM E., *Jugements de valeur et jugements de réalité,* 1911.

(În vol. *Sociologie et Philosophie,* 1924. „O judecată de valoare exprimă relaţia unui lucru cu un ideal” şi, ca atare, nu se deosebeşte esenţial de judecata de realitate, întrucât idealul este şi el o realitate pentru conştiinţa socială. Sociologism. Relativismul valorilor. Studiul a fost prezentat Congresului filosofic din Bologna, în 1911.)

EHRENFELS CHR.V., *System der Wertlehre,* I, 1997.

(Punctul de vedere al dorinţei, nu al sentimentului ca la Brentano şi Döring. Valoarea este raportul dintre un obiect şi subiectul care îl doreşte, în cazul că e convins de existenţa lui. Valoarea este

dezirabilitate (Begehrbarkeit).)

GROOS K., *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens,* 1932.

(Psihologic-genetic. Valorile se dezvoltă din tendinţe naturale, instincte, înclinaţii etc. Conciliază punctul de vedere afectivist cu cel deziderat! vist: un lucru care satisface un instinct produce o plăcere, pe care dorinţa, căutând s-o reproducă, asociază reprezentarea acelui lucru cu ideea unei valori.)

HARTMANN N., *Ethik,* 19 (25.

(P. de v. Obiectivist şi absolutist, înrudit cu al lui Scheler. „Valorile sunt esenţialităţi" (*Wesenheiten)* şi, ca atare, aparţin unei lumi speciale, cu propriile ei structuri şi legi. Platonism. Faptul că nu ajungem a cunoaşte decât un număr mărginit de valori se datorează „îngustimii conştiinţei".)

HEYDE J.E., *Wert. Eine philosophische Grundlegung,* 1926.

(încercare de a concilia relaţionismul cu obiectivismul şi absolutismul. Valoarea este o relaţie dintre un subiect şi un obiect, dar o relaţie obiectivă şi absolută, întrucât, în anumite condiţii, ea poate fi regăsită de oricine. Autorul este un elev al lui Rehmke.)

HUSSERL E., *Über intenţionale*

Erlebnisse und ihre „Inhalte”, în *Logische Untersuchungen,* 1900, v. II.

(Esenţial pentru problema actelor, conţinuturilor şi obiectelor.) JAMES W., *Precis de Psychologie,* 1908, tr. fr.

(Deosebirea dintre stări *tranzitive* şi *substantive,* corespunzând „actelor” şi „conţinuturilor”. Până la urmă ni se arată însă că toate stările conştiinţei sunt *tranzitive.)*

KRAUS O., *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik,* 1937.

(Concentrează întinsa experienţă a autorului în problema valorilor, căreia i-a consacrat numeroase studii anterioare. Bibliografie ţinută la curent până la data apariţiei.)

LE SENNE R., *Obstacle et valeur,* 1834.

(Absolutism: „Valoarea e absolută sau nu e valoare”.)

LIPPS TH., *Leitfaden der Psychologie,* 1906.

(Precizări utile în problema conţinuturilor, actelor şi obiectelor conştiinţei.)

LOTZE R.H., *Mikrokosmos. Ideea der Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit,* 3 vol., 1856 – 1864.

(Vorbeşte pentru întâia oară de un „imperiu al valorilor” *(Reich der Werte).* Stă în mare parte la originea absolutismului şi obiecti vis în ului axiologic modern. Totuşi ideile lui Lotze nu sunt lipsite de unele contradicţii. Cp. Kraus, op. cit., p. 157 urm.)

MEIER H., *Psychologie des emotionalen Denkens,* 1908.

(Psihologia „valorificărilor” şi a „judecăţilor de valoare”.)

MEINONG A.V., *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1893.

(Elev al lui Brentano, inspirând pe Ehrenfels, care a avut, la rându-i, influenţă asupra lui, Meinong construieşte o teorie a valorilor într-o serie de opere, dintre care aceea citată mai sus a fost declarată de el însuşi „învechită”. O punere la punct a adus Meinong în comunicarea din 1911 la Congresul filosofic din Bologna (*Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie*), apoi în alte studii, retipărite mai târziu în *Gesammelte Abhandlungen* (în special vol. III şi ultimul). O nouă prezentare a axiologiei sale, în cadrul filosofiei lui generale, întreprinde Meinong în autoprezentarea publicată în *Philosophie der Gegenwart în*

Selbstdarstellungen, vol. I, 1921, un text esenţial. Meinong distinge patru clase de experienţe (*[Erlebnisse*) aprehensive»: reprezentarea, gândirea, sentimentul şi voinţa, care „cuprind” (*erfassen*) patru clase respective de „obiecte” (*Gegenstände*): obiectele (propriu-zise), obiectivele, dignităţivele (= valorile) şi dezideративele. Meinong împarte deci cu Brentano părerea că valorile stau în relaţie cu sentimentul, concepând însă aceste valori nu ca pe expresia unor relaţii, ci ca pe nişte „obiecte”. Reluând clasificarea lui Meinong, am crezut totuşi necesar s-o modificăm, făcând din valori obiectele dorinţei (nu ale sentimentului). În adevăr, obiectele sentimentului, adică afectele, sunt date în conştiinţă ca nişte obiecte ale ei, în timp ce valorile sunt date cu semnul excentricităţii, adică drept nişte obiecte care depăşesc conştiinţa, care aparţin unei sfere externe. Sentimentul nu ne scoate din noi înşine. Gestul acesta îl execută însă în nenumărate feluri dorinţa, care este una din energiile prin care conştiinţa construieşte lumea exterioară.)

MESSER AUG., *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart,* 1926.

(Analizează sistemele axiologice ale lui Scheler, Rickert, W. Stern, H. Münsterberg.)

MULLER-FREIENFELS R., *Grundzüge einer neuen Wertlehre.* În *Annalen der Philosophie,* I, 1919.

(Concluziile cele mai înaintate ale psihologismului şi relativismului axiologic.)

MÜNSTERBERG H., *Philosophie der Werte,* 1908.

(Clasificarea minuţioasă a valorilor.)

RICKERT H., *System der Philosophie,* I, 1923.

(Valorile nu aparţin unei regiuni determinate a fiinţei, ci regiunii speciale a „valabilităţii". Fine distincţii între diferitele tipuri de valori şi sistematizarea întregului domeniu. Cp. Asupra valorii teoretice la Rickert, N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert,* 1927.)

RIBOT TH., *La logique des sentiments.*

(Psihologie. Discută mai multe teze ale axiologiei moderne.) ROŞCA D.D., *Valori veşnice* (în revista *Luceafărul,* 1941.)

(Argumentează în favoarea permanenţei valorilor culturii. Voi. De acelaşi autor: *Mitul utilului,* 1933 (extras).)

SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* vol. I,

1913; vol. II, 1916.

(Operă capitală a direcţiei obiectiviste şi absolutiste. Valorile sunt obiectele unei intuiţii emoţionale. Ele sunt fapte obiective, iraţionale şi apriorice. Orice normă sau orice postulat moral se întemeiază pe „fiinţa" aprioricâ a valorilor. Ele nu sunt „relaţii", ci „obiecte" independente de procesul cuprinderii reale. Cuprinde o clasificare şi o ierarhizare a valorilor.)

SIMMEL G., *Philosophie des Geldes,* 1900.

STERN ALF., *La philosophie des valeurs,* 2 vol., 1936.

(Analizează contribuţiile lui R. Müller-Freienfels, M. Scheler, N. Hartmann, E. Heyde, A. Vierkandt, W. Stern, Th. Lessing, încheind cu expunerea propriei teorii, cuprinsă în opera: *Die Philosophiscen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert,* 1932). WINDELBAND W *„Präludien,* 2 vol., 1915.

(Absolutism. „Lumina eternităţii nu luminează pentru mine în ştiinţă, ci în conştiinţă.")

Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, 1937.

(Cuprind în vol. X ŞI XI un mare număr

de studii asupra teoriei valorilor repartizate în următoarele capitole: I. Generalităţi; II. Valoare şi te aii tate; III. Cunoştinţă, acţiune, valoare; IV. Valoare şi cosmologie; V. Norme logice; VI. Norme morale şi sociale.)

ADÂNCIMEA FILOSOFICĂ

Într-una din paginile sale cele mai pătrunzătoare, Paul Valéry a observat că „rostirile clare sunt ţesute din termeni obscuri”. Câte, în adevăr, din cuvintele pe care le întrebuinţăm în fiecare zi şi care înlesnesc schimbul impresiilor şi al sentimentelor au un conţinut noţional bine precizat? Analiza arată că ceea ce înţelegem prin claritatea unui termen nu este altceva decât virtutea lui de a ne orienta într-un sens precis acţiunea. Funcţiunea esenţială a limbajului, ne spune Bergson, este de a transmite ordine sau avertismente. Primim ordinul sau avertismentul şi ne conformăm lor, dar izbutim în mult mai slabă măsură de a converti suma de impulsii şi sentimente care se trezesc la auzirea lor într-un cuprins logic de o desăvârşită claritate. Din această pricină filosofii au revenit necontenit către sarcina constituirii unui limbaj logic ca la

problema cea mai de căpetenie a filosofiei. La o astfel de temă mi se pare că lucrează şi fenomenologii actuali. Cine urmăreşte cercetările lor în domeniul logicii, al moralei, al filosofiei dreptului sau al esteticii, recunoaşte că rezultatele lor trebuie apreciate după lumina pe care o aruncă asupra intenţiilor ascunse ale limbii, asupra nuanţelor cuprinse într-un cuvânt. Este, de altfel, o metodă mai generală a speculaţiei filosofice, aceea de a te opri în faţa termenilor uzuali şi a expresiilor consacrate, pentru a investiga cu insistenţă cuprinsul lor noţional, ca şi cum în vorbirea de toate zilele a omului de rând s-ar găsi implicată cunoştinţa limpede şi esenţială pe care o caută filosoful. Desigur, metoda aceasta nu se întemeiază pe o iluzie şi îndreptăţirea ei apare cu toată forţa aceluia care îşi spune că în cuvintele şi contextele limbii este depusă întreaga experienţă posibilă a omului. Preţi oasele cunoştinţe pot lipsi din cuprinsul sufletesc explicit al celui care vorbeşte; ele se găsesc mai mult în spiritul limbii decât în actualitatea sufletească a vorbitorului. N-ar fi deci cu totul nepotrivită comparaţia omului care se exprimă întrebuinţând cuvintele obişnuite

ale limbii, cu nobilul sărăcit şi declasat care păstrează în podul casei, printre lucruri vechi şi scoase din uz, câteva obiecte de un preţ inestimabil şi necunoscut.

Am verificat încă o dată adevărul acestor constatări, întrebându-mă ce înţeles are expresia care atribuie *adâncime* unora dintre vederile teoretice ale filosofiei, ca şi spiritului care le efectuează. Folosirea acestei expresii este dintre cele mai răspândite; înţelesul ei nu este însă deloc limpede. Nici prilejurile în care este întrebuinţată nu sunt totdeauna potrivite. Putem oare citi în intenţia mai adâncă a cuvântului ajutându-ne de ceea ce ştiinţa ne oferă? Este firesc să vedem care sunt câştigurile mai vechi ale cercetării şi de la care punct putem începe propria noastră anchetă. Ceea ce ne oferă textele este însă destul de puţin. Multă vreme tipologia inteligenţei, atâta cât se găseşte în operele filosofilor clasici, a remarcat numai două forme ale inteligenţei cercetătoare, şi anume aceea care observă deosebirile dintre lucruri, apoi aceea care este sensibilă la asemănările unora dintre ele. Abia mai târziu se vorbeşte şi despre tipul intelectual care recunoaşte asemănarea totală a

tuturor lucrurilor sau, cel puţin, a lucrurilor cuprinse în largi categorii, adică identitatea lor substanţială. Astfel, Bacon distinge între *qenia acuta* şi *genia discursiva,* cărora le atribuie funcţiunea respectivă de a surprinde deosebirile şi asemănările. Prilejul acestei distincţii îl oferă examenul iluziilor cuprinse în structura spiritului individual, aşa-numitele *idola specus,* cum sunt, de pildă, gusturile, natura culturii şi aceste direcţii deosebite ale inteligenţei. *„Maximum et velut radicale discrimen ingeniarum,* scrie Bacon (*Novum Organum,* 1620, I, 55), *quod philosophiam et scientias, ïlud est: quod alia ingenia sunt fortiora et aptiora ad notandas rerum differentias; alia ad notandas rerum similitudines. Ingenia eram constantia et acuta figere contemplationes, et morari, et haerere în omni subtilitate differentiarum possunt; ingenia autem sublimia et discursiva etiam tenuissimas et catholicas rerum simïlitudines et agnoscunt et componunt”.*

Kant se opreşte şi el în faţa acestor două tipuri felurite ale inteligenţei, numind pe cel dintâi *spirit (Witz),* pe cel de al doilea *judecată (Urteilskraft).* Forma *ascuţită* a inteligenţei, din care Bacon făcea una din

cele două modalităţi posibile ale ei, este o însuşire pe care poate s-o posede şi spiritul şi judecata, atunci când se aplică la surprinderea unor asemănări sau deosebiri foarte mici. Antropologia lui Kant ne mai oferă, de altfel, şi o altă sistematizare decât aceea amintită. Ocupându-se de aşa-numitele „talente ale facultăţii de cunoaştere", Kant distinge între spirit sau ingeniozitate *(Witz),* sagacitate şi geniu. „Spiritul, scrie Kant *(Anthropologie în pragmatischer Hinsicht,* 1798, hgb. V. Karl Vorländer, Meiner, p. 140), împerechează sau asimilează reprezentări eterogene, care după legea imaginaţiei sau asociaţiei de idei sunt foarte îndepărtate unele faţă de altele". Acest spirit, a cărui noţiune, astfel definită de Kant, trebuia să joace un mare rol în tot timpul romantismului german, nu trebuie confundat, după cum ni se atrage atenţia, cu zadarnicul şi golul joc de cuvinte. Sagacitatea ne este prezentată într-acestea drept talentul intelectual care constă în a descoperi lucruri ascunse în noi sau în afară de noi, noţiunea ei apropiindu-se de aceea modernă a adâncimii[4]. În fine,

4 **Leibniz *(Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1765, IV, al. 3 ; Flammarion, p. 315) dăduse *sagacității* un alt înțeles. Sagacitatea era, pentru el, dispoziția spiritului de a găsi *dovezile într-un raționament,* adică ideile intermediare care permit conexiunea mai multor cunoștințe.**

geniul este talentul inventiv prin excelenţă, capabil să creeze lucruri noi şi exemplare, ca acele pe care le obţine artistul. Kant nu era deci cu totul străin de conceptul adâncimii, fără să-l denumească însă cu termenul propriu. Termenul există totuşi în *Antropologia* lui Kant. Este frumosul cuvânt *Tief sinn,* pe care Kant îl rezervă pentru a desemna dispoziţia melancolică a spiritului, atitudinea lui întoarsă şi pierdută în sine, uneori chiar excesul maniac al acestei orientări *(op. cit.,* p. 130). Vorbirea curentă, care atribuie adâncime unui om de ştiinţă, de pildă unui matematician, i se pare lui Kant un simplu abuz lingvistic.

Tipologia romantică a inteligenţei pune un puternic accent pe ingeniozitatea spiritului, al cărui dar de a surprinde apropieri între lucrurile cele mai îndepărtate era foarte apreciat de un gânditor atât de reprezentativ al curentului, cum este Fr. Schlegel. „Spiritul *(der Witz),* scrie Schlegel, este principiul şi organul filosofiei universale". Şi în acelaşi loc: „Cele mai importante descoperiri ştiinţifice sunt *bons mots* ale speţei" (*Athenaeums fragmente,* 1798, nr. 220, ed. Nouă Fr. Baader). Noţiunea adâncimii lipseşte însă

din tipologia pe care o schiţează fragmentele lui Fr. Schlegel. O găsim în schimb sub condeiul genialului Jean Paul Richter, care distinge între *spirit, ascuţime* şi *adâncime,* ca facultăţile care se pricep a recunoaşte pe rând asemănările, deosebirile sau identitatea funciară a lucrurilor. „Spiritul, scrie Jean Paul, găseşte raportul asemănării ascuns sub o deosebire mai mare decât ea; ascuţimea află deosebirea disimulată sub o asemănare superioară; adâncimea surprinde, în ciuda tuturor aparenţelor, identitatea totală a lucrurilor” *(Vorschule der Aesthetik,* 1815, § 43, ed. Berend, p. 152). Din astfel de sistematizări romantice trece noţiunea adâncimii şi la psihologi mai noi, ca herbartianul W. Volkmann (*Lehrbuch der Psychologiş vom Standpunkte des Realismus*, 1875 – 1876, II, p. 286), care defineşte adâncimea drept însuşirea spiritului de a pătrunde destul de departe în conţinutul reprezentărilor sau într-un cerc de reprezentări străine, pentru a găsi termenul mediu, greu de aflat şi care permite conexiunea unui raţionament. Noţiunea metafizică a adâncimii devine astfel o noţiune logică.

Tipologia spiritului filosofic, aşa cum o

putem spicui din mărturiile de mai sus, nu numai că dă un loc destul de restrâns adâncimii, în care aprecierea curentă recunoaşte poate calitatea cea mai de seamă a înzestrării teoretice, dar nu face nicio menţiune de un alt tip intelectual, de ceea ce am putea numi înălţimea spiritului. Numai prin delimitare faţă de aceasta noţiunea adâncimii obţine totuşi întregul ei relief. Căci, faţă de spiritul ingenios şi de cel ascuţit, adâncimea nu operează pe acelaşi plan. Ingeniozitatea şi ascuţimea au de-a face cu suprafaţa lucrurilor; adâncimea şi înălţimea spiritului o părăsesc însă. Vom spune deci că adâncimea filosofică implică o direcţie precisă a cugetării şi că obiectul pe care ea este presupusă a-l atinge este închipuit a aparţine unei zone determinate a realului. Desigur, oricine admite că spiritul adânc poate atinge regiuni care scapă consideraţiei comune primeşte, odată cu aceasta, ipoteza că lumea este o structură de planuri, dintre care unele pot fi cunoscute imediat şi de oricine, în timp ce celelalte nu sunt accesibile decât cu oarecare greutate şi numai spiritelor care se bucură de o înzestrare specială. Este o împrejurare dintre cele mai instructive,

pentru cine urmăreşte o tipologie a spiritului filosofic, faptul că nu toţi gânditorii presupun că planurile mai îndepărtate ale realului sunt mai *adânci;* unii gânditori îşi reprezintă aceste planuri ca fiind mai *înalte.* Adâncimea gândirii îşi găseşte compensaţia în înălţimea ei.

S-ar putea scrie o istorie a spiritului filosofic sistematizată după această distincţie şi care s-ar despica în două serii neîntrerupte. Una din ele ar cuprinde spiritele înalte, filosofii care au înţeles lumea drept o scădere sau o răsf ring ere dintr-un focăr superior şi care au socotit că peste iluzia percepţiei comune, adevărul mai îndepărtat poate fi atins prin ridicarea simbolică a privirilor către o regiune care ne depăşeşte în înălţime. Din această serie a spiritelor înalte fac parte Platon, Plotin, părinţii bisericii, Malebranche şi Berkeley etc. În seria spiritelor profunde putem număra pe toţi gânditorii care au înţeles lumea ca pe o construcţie sprijinită pe un fundament, ca pe realizarea unei latenţe sau ca pe dezvoltarea unei rădăcini până la arborescenţe stufoase şi complicate. Această reprezentare justifică scormonirea în adâncime şi dă naştere filosofilor

substanţei şi devenirilor subiacente, adică cugetării ionienilor şi a unui Heraclit, a lui Aristotel, a lui Descartes şi Spinoza, a lui Hegel şi a mai tuturor romanticilor etc. Cele două tipuri nu sunt despărţite prin bariere de netrecut. Amestecul lor se produse uneori, deşi rezultatele nu sunt întotdeauna fericite. Astfel, din punctul de vedere al tipologiei spiritului filosofic, un caz foarte interesant este acela al lui Schopenhauer, care primeşte în filosofia sa idei provenind din perspectiva deosebită a adâncimii şi a înălţimii. În adevăr, ideea schopenhauerianã a voinţei de a trăi, care străbate şi susţine întreaga realitate, este o reprezentare de substrat, produsul unei scormoniri în adâncime. Ideile platonice însă, modelele invariabile ale lucrurilor, în care Schopenhauer recunoaşte primele obiectivări ale voinţei universale, aparţin, potrivit originii lor teoretice, regiunii înălţimii. În structura de planuri care figurează succesiv voinţa universală, ideile platonice şi aparenţa fenomenală a lucrurilor, termenul aşa-zicând „mediu” aparţine, de fapt, înălţimii care depăşeşte aparenţa şi nu poate fi bine reprezentată în rolul de a mijloci între adâncime şi

suprafaţă. Se poate deci spune că Schopenhauer a combinat cele două perspective, obţinând un întreg sistematic în care critica tipologică relevă o lipsă de unitate internă, o discrepanţă stilistică.

Cercetătorul care ar întreprinde o istorie a filosofiei sistematizată după criteriul arătat mai sus ar putea să-şi încheie lucrarea punându-şi alte două întrebări, al căror răspuns ar prezenta un mare interes pentru tipologia inteligenţei. El ar putea să se întrebe care din soluţiile tipice ale filosofiei prezintă afinităţi cu perspectiva adâncimii şi care dintre ele implică perspectiva opusă. În al doilea rând, el ar putea să se întrebe dacă mişcarea mai nouă a ideilor manifestă vreo preferinţă pentru una sau atâta din perspectivele amintite. Înseşi greutăţile care i-ar apărea în cale, încercând să găsească soluţia acestor chestiuni, l-ar face pe cercetător să descopere nuanţe care scapă de obicei. Astfel, în mod cu totul general şi aproximativ, se poate spune că metafizica materialistă este construită din unghiul adâncimii, în timp ce metafizica idealistă este obţinută de priviri orientate către regiunile înalte. Un examen mai atent al

lucrurilor ne arată însă că există două tipuri ale idealismului, datorite celor două perspective antagoniste. Astfel, filosofia unui Platon sau Berkeley reprezintă cazuri de idealism al înălţimii, pe când sistemul lui Hegel înfăţişează un exemplu de idealism al adâncimii. Evident, în cuprinsul marelui curent al metafizicii materialiste nu se pot găsi ambele tipuri. Deprinderea adânc înrădăcinată a spiritului de a valorifica sentimental spaţiul indică regiunile înalte ca locul marilor valori, în timp ce regiunile joase şi cele adânci par a fi sediul valorilor inferioare sau nonvalorilor. Din această pricină materia, care, după tot modul nostru de a gândi, reprezintă sinteza nonvalorii, este atribuită adâncimii. Aşa se face că filosofii materialişti, urmărind procesele materiale care determină valorile spiritului individual şi ale societăţii, au conştiinţa că investighează un substrat, că străbat până la o adâncime. Nimeni n-a caracterizat mai plastic această situaţie tipică a cercetării ca Marx, cu vestita sa teorie a „suprastructurilor”. De altfel, întreaga ştiinţă modernă – şi cu aceasta atingem răspunsul celei de-a doua întrebări – în tendinţa ei de-a arăta cum formele cele mai

înalte ale vieţii şi spiritului se construiesc din energiile simple şi inferioare ale naturii, este o ştiinţă a adâncimii[5]. Tipul cercetătorului modern este acela al fiinţei care se apleacă asupra misterelor existenţei şi scrutează profunzimile. În această privinţă, el este moştenitorul filosofilor substanţialişti ai veacului al XVII-lea, din a căror metafizică s-a desprins, de fapt, o bună parte din ştiinţele moderne ale naturii şi ale spiritului. Dar ca o dovadă că cine caută în adâncime nu trebuie să găsească neapărat materia şi că valorificările spaţiului, despre care am vorbit mai sus, rămân relative, este însuşi exemplul lui Hegel, spirit în acelaşi timp adânc şi idealist.

Am spus că spiritul adânc poate atinge substratul, latenţele sau originile. Niciuna din acestea n-au fost atribuite vreodată înălţimii, ci totdeauna adâncimii. Spiritul îşi reprezintă în chip natural latenţele îngropate sub actualitate, după cum localizează originile în „adâncul timpului”. În înălţime aşezăm modelele, finalităţile, idealurile. Din această pricină, lumea este, pentru filosofii adânci, fie manifestarea unui

5 **Observaţii asemănătoare am făcut mai demult în *Idealul clasic al omului,* 1934, p. 16 - 17.**

substrat, fie actualizarea unor latenţe, fie o dezvoltare din origini îndepărtate. Pentru filosoful înalt, lumea este material din care se construieşte viitorul, un proces teleologic neîntrerupt, un drum spre o ţintă inaccesibilă. Deosebirea atât de izbitoare a acestor două moduri de a-şi reprezenta lumea provine din aceea că multe inteligenţe urmăresc cu preferinţă procesele care se dezvoltă din adâncime către suprafaţă, în timp ce altele sunt mai atente la desfăşurarea lor de la suprafaţă către înălţime. Fără o tipologie a inteligenţei, ca aceea pe care o preconizăm aci, mai multe din particularităţile sistemelor filosofice rămân inexplicabile.

Nu ne-am putea explica, de pildă, soluţia atât de deosebită pe care o primeşte problema idealului în filosofia unui Fichte şi a unui Hegel. Când studiem pe Hegel suntem surprinşi să vedem cât de îngust este spaţiul viitorului în filosofia sa. Procesul universal are, pentru Hegel, ţinta de a realiza esenţa spiritului, care este libertatea. Această realizare i se pare marelui gânditor foarte apropiată, ba chiar în curs de înfăptuire. Omenirea s-ar găsi ajunsă în epoca libertăţii, propria filosofie

hegeliană este unul din punctele în care omenirea ajunge la scopul ei, încât viziunea asupra viitorului rămâne, în sistemul de care ne ocupăm, destul de limitată. Altfel se înfăţişează însă problema idealului la Fichte, unde perspectiva viitorului rămâne neţărmurită, deoarece ţintele lui nu sunt decât expresia luptei pe care o dă omul cu lumea sensibilă şi care, după firea lucrurilor, nu poate avea sfârşit. Această deosebire provine din faptul că Hegel acordă atenţia sa precumpănitoare dezvoltării procesului universal din adâncimea timpului până în stadiul actualităţii şi, ca o urmare, lasă oarecum nedezvoltată viziunea viitorului. Fichte este însă un filosof solicitat mai degrabă de perspectivele înălţimii, şi de aceea filosofia sa dispune de un orizont incomparabil mai larg. Mai mult decât atât, idealul este pentru Hegel ceva care se găseşte latent în real, pe când pentru Fichte el înseamnă o cucerire, ceva nou, pe care silinţa omenească trebuie să-l introducă în realitate. Idealul urcă, în viziunea lui Hegel, din adâncimile realităţii şi prin simpla desfăşurare a procesului universal, în timp ce, în sistemul lui Fichte, el este o culme

care trebuie ajunsă. Purtătorii idealului sunt, pentru Hegel, oameni reprezentativi, apăruţi printr-o graţie a naturii şi a căror voinţă poate rămâne nerăspunzătoare de rolul pe care îl îndeplinesc, deoarece raţiunea universală, printr-un fel de viclenie, ştie să se slujească de motivele lor individuale şi egoiste. Indivizii istorici ai lui Hegel sunt duşi de valul din fund. Fichte preconizează însă tipul eroic al creatorului de ideal, care datoreşte totul voinţei şi faptei sale. Impulsia sa nu porneşte din ceea ce realul cuprinde în sine înainte de apariţia lui, ci din atracţia culmilor care trebuie atinse. Toată diferenţa pe care o semnalăm între Hegel şi Fichte decurge din împrejurarea că, cel puţin în aceste părţi ale filosofiei lor, unul se manifestă ca un spirit adânc şi celălalt ca un spirit înalt.

Să urmărim mai de aproape icoana despre lume a tipului adânc. Ea este de mai multe feluri. Sunt gânditori care îşi reprezintă profunzimea lumii ca un element imobil şi simplu, şi suprafaţa ei ca o varietate mişcătoare. Alţii îşi închipuie adâncul ca mobilitate şi variaţie, şi suprafaţa aparentă ca o coajă nemişcată. Oricine recunoaşte aci străvechea opoziţie

între Zenon şi Heraclit. Metafizica imobilităţii a triumfat în filosofiile dogmatice ale substanţei şi chiar în filosofia implicată în ştiinţele moderne ale naturii, a căror sforţare de adâncire duce către elementele fundamentale simple şi către raporturile lor statice. Idealul cartezian al matematicii universale este clădit pe sforţarea de adâncire până la rădăcina simplă şi nemişcată a lucrurilor. Bergson a reprezentat din nou printre noi conceptul antagonist al adâncimii ca al unei mobilităţi care se *solidifică* sau se *congelează* la suprafaţă. Astfel de termeni figuraţi revin adeseori în scrierile lui[6]. Ştiinţa modernă l-a urmat pe acelaşi drum, şi astfel, chiar în fizica modernă, privirea adâncă crede a recunoaşte, sub imobilitatea şi simplitatea relativă a aparenţei, sisteme complicate în mişcare, deveniri necurmate, „continuităţi melodice”. Este probabil că totdeauna se vor găsi capete care vor concepe mobilitatea mai adâncă decât imobilitatea, sau dimpotrivă. Pe noi ne interesează aceste soluţii numai ca expresie a doua varietăţi ale tipului adâncimii. Existenţa lor alternantă dovedeşte insuficienţa definiţiei

6 **Vd., de pildă, *Introduction à la métaphysique,* în volumul *La Pensée et le mouvant,* p. 207.**

lui Jean Paul Richter, care vedea în spiritul adânc facultatea de a surprinde identitatea funciară a tuturor lucrurilor. Adâncimea, în conceptul lui Jean Paul, este de fapt una singură din modalităţile ei, şi anume aceea care şi-l reprezintă ca element unic şi simplu. Pentru cealaltă modalitate, adâncimea este tocmai varietate şi fluenţă. Spiritul adânc nu este totdeauna acela atent la asemănarea lucrurilor, ascunsă de varietatea lor. Uneori el este tocmai inteligenţa sensibilă la un fel de a fi al lucrurilor, mai bogat, mai nuanţat şi mai viu decât acela pe care ne lasă să-l ghicim suprafaţa lor. Lucrurile nu-şi pierd din atributele lor şi nu se apropie de unitatea nedeterminării, decât pentru unul singur din tipurile adâncimii. Pentru celălalt, ele se îmbogăţesc în măsura exactă a străbaterii către fundamente.

Element simplu şi imobil, sau mobil şi multiplu, adâncimea este, pentru spiritul adânc, substrat, virtualitate sau origine. A explica înseamnă, pentru teoreticianul adânc, a pune în legătură suprafaţa lucrurilor cu substratul, virtualitatea sau originea lor, a opera reducţia aparenţei la fondul ei substanţial, virtual sau originar.

Oricare din explicaţiile adânci ale lumii poate fi regăsită în una din aceste clase. Combinaţia lor nu este într-acestea exclusă. Substratul poate fi, în acelaşi timp, virtualitate. O astfel de îmbinare realizează conceptul materiei în filosofia lui Aristotel. Foarte interesantă este şi asimilarea virtualităţii cu originea în filosofiile iniţiatice, al căror model l-a reprodus în urmă L. Klages. Pentru acest punct de vedere, adevărata cunoştinţă filosofică constă din actualizarea unor intuiţii primitive ale omului, rămase ca virtualităţi în sufletul său. Am apropia acest mod de a vedea de *reminiscenţa* platonică, dacă izvorul cunoştinţei n-ar decurge aci din înălţimile entuziasmului şi nu din adâncul latent al sufletului şi al timpului. Omul care execută actul reminiscenţei se avântă pe culmi; el nu coboară mai adânc în sine şi în vreme. Aceeaşi asimilare a virtualităţii cu originea stă la baza disciplinei creată de Freud şi denumită de el „psihologia adâncului" (*Tiefenpsychologie).* Ceea ce sufletul scoate din virtualităţile lui în timpul visului sau în stările de nevroză, spune Freud, sunt adeseori simboluri izbitor de asemănătoare cu acele care se regăsesc

printre legendele cele mai vechi ale omului[7]. Arhaismul visului şi al nevrozei alcătuiesc obiectul uneia din teoriile cele mai curioase ale lui Freud, care a întrebuinţat, pentru a o dobândi, metoda adâncirii până la virtualităţile originare.

*

Adâncimea spiritului are reputaţia obscurităţii. Heraclit, unul din cei mai tipici filosofi adânci, a fost poreclit de greci *cel întunecat (scoteinos),* adeseori cu o nuanţă de învinuire care revine ori de câte ori deplângem şi astăzi faptul că rezultatele unora dintre gânditori nu sunt susţinute de o desăvârşită claritate. Obscuritatea în filosofie este însă un efect care poate decurge din mai multe cauze. Există o obscuritate care nu apare decât oamenilor al căror regim de gândire se opune aceluia al filosofiei. Nu vreun gânditor sau o contribuţie specială, ci filosofia în sine apare obscură imaginativului aprins, care n-are afinitate decât pentru concret şi particular. Impresia subiectivă a obscurităţii apare şi atunci când avem de-a face cu probleme neformulate încă şi cu un mod

---

7 **împrejurarea a fost observată în urmă şi de Thomas Mann *(Freud und die Zukunft*, 1936, p. 30), care scrie : „In legătura de cuvinte -«psihologia adîncului», adîncul are şi un sens temporal : străfundurile sufletului uman sînt în acelaşi timp şi origini *(Urzeit),* acele adînci mi izvorîtoare ale vremurilor, unde mitul este la el acasă şi care întemeiază normele şi formele primare ale vieţii“.**

foarte nou de a răsfrânge lucrurile. Sărăcia fondului aperceptiv determină adeseori impresia obscurităţii. Contemporanii au resimţit-o la apariţia operelor lui Kant care, judecând după mai multe mărturii ale vremii, păreau a opune dificultăţi de înţelegere greu de înlăturat. Există apoi o obscuritate datorită unei atitudini voite şi artificiale, unei *poze,* care mimează adevărata adâncime. „Obscuritatea studiată, scrie Kant *(op. cit.,* p. 26), este folosită cu efectul dorit pentru a crea iluzia adâncimii şi a temeiniciei, aşa cum obiectele care sunt văzute în amurg sau prin ceaţă par mai mari decât în realitate”. Există, în fine, o obscuritate care rezultă din mijloacele literare ale gânditorului, din eliptismul notaţiei sale sau din caracterul ei figurativ şi enigmatic. În adevăr, veleitatea de a exprima o idee printr-o imagine sfârşeşte în obscuritate, din pricină că ideea şi imaginea nu sunt termeni coextensivi. Generalitatea ideii nu se poate acoperi cu individualitatea imaginii, între ele rămâne o zonă pe care o stăpâneşte umbră. Ce obscuri gânditori sunt poeţii este o împrejurare care trece neobservată atunci când îi citim cu un interes literar, dar care

ne izbeşte neapărat dacă îi parcurgem ca pe filosofi.

Obscuritatea adâncimii filosofice nu trebuie confundată cu niciuna din formele sau impresiile subiective pe care le-am enumerat. În procesul de coborâre până în adâncimea lucrurilor, realul pierde toate atributele lui aparente, sau se îmbogăţeşte cu atribute infinit mai variate decât ale suprafeţei. Adâncimea este domeniul implicaţiei universale, al coincidenţei contrariilor, al unităţii multiplului. Indiferent dacă adâncimea se revelează ca identitate funciară a lucrurilor sau ca eterogenitate nesecată, inteligenţa n-o poate concepe decât cu obscuritate. Perplexitatea inteligenţei este nevoită în ultimul caz să accepte contradicţia. „Dumnezeu este zi şi noapte”, sună cunoscuta apoftegmă a lui Heraclit. El este „iarnă şi vară, război şi pace, saţiu şi foame”. Nimeni nu poate concepe cu claritate atribute atât de felurite afirmate despre acelaşi lucru. Zenon credea a putea elimina conceptul contradictoriu al multiplicităţii, pentru a reţine pe acela al adâncimii ca unitate. Dar unitatea absolută şi universală este ea însăşi obscură.

Lucrurile devin clare prin răsfrângerile pe care şi le trimit reciproc. Singura lumină care cade asupră-le provine din interacţiunea lor, din relativismul universal care le conţine în plasa lor. Lumina lucrurilor nu este solară, ci planetară. Ele nu emană lumină; ele o primesc. Pe măsură ce coborâm spre adâncimea identităţii, pe măsură ce lucrurile tind să se confunde în unitatea nediferenţiată a profunzimii, în proporţia exactă în care individualitatea şi relieful lucrurilor se atenuează, lumina lor păleşte. Identitatea absolută, adică negaţia radicală a tuturor formelor determinării, nu poate fi decât întunecată. Cel mai mare efort de adâncire sfârşeşte în obscuritate.

Nu este o simplă întâmplare faptul că în limba germană cuvântul *Tiefsinn* denumeşte, în acelaşi timp, adâncimea spiritului şi dispoziţia melancolică a inimii. Profundul instinct filosofic al limbii germane a creat aci o sinonimie dintre cele mai caracteristice, deşi nu valabilă în toate cazurile. Se cuvine însă a observa că melancolia ca un efect întovărăşitor al gândirii ia forme deosebite, după cum este provocată de perspectiva adâncimii sau a înălţimii. Melancolia geniului, despre care

vorbeşte Schopenhauer în pagini renumite, este aceea a minţii care stăpâneşte lumea din înălţime. Forfota măruntă a vieţii, încordarea nemăsurată a lumii noastre de pigmei, inspiră geniului, care o consideră de pe culmi, sentimentul melancoliei, ca o tristeţe asociată cu compătimire. „Melancolia care însoţeşte pe omul de geniu, scrie Schopenhauer, rezultă din împrejurarea că cu cât este mai limpede inteligenţa care îşi răspândeşte lumina asupra voinţei de a trăi, cu atât această voinţă înţelege mai bine mizeria condiţiei sale”. Acest sentiment este de atâtea ori şi acela al lui Eminescu. Melancolia adâncimii are un alt accent sentimental. Ea este mai întunecată şi mai apăsătoare. Efectul propriu adâncimii este fiorul abisului şi spaima neantului. Este sentimentul lui Hamlet cutreierând domeniile care despart fiinţa de nefiinţă. Este starea de spirit care îl va fi urmărit pe Heraclit. Este, în tot cazul, acea teroare a prăpastie! pe care Pascal o resimţea de-a pururi căscată în preajma sa; cumplita obsesie înfăţişată de un contemporan al filosofului drept „alarma unei imaginaţii istovite de studii abstracte şi de metafizică”. Este acea nelinişte profundă

a spiritului în care Kierkegaard şi Heidegger recunosc o experienţă metafizică fundamentală, starea afectivă în care neantul se revelă nu ca negaţie a fiinţei, ci ca o dată pozitivă, ca temelia însăşi a realului.

Există poate un singur gânditor care a extras din cunoştinţa adâncului bucurie, nu tristeţe şi spaimă. Este Bergson, căruia nesecata inventivitate a realului, devenirea lui neîncetată, în care se poate însera libertatea şi puterea noastră de creaţie, îi inspiră prietenie faţă de real şi încredere în destinul metafizic al omului. Dar pentru Bergson neantul n-are realitate; el este o simplă construcţie a spiritului, o idee copiată după modelul acţiunii omeneşti, care este trecerea de la o lipsă la o împlinire. Nu există deci irealitate decât în raport cu aspiraţiile noastre. Fluxul creator al realului nu sfârşeşte pentru Bergson nicăieri şi spiritul său nu încearcă în niciun moment teroarea nimicului, ci numai jubilarea creaţiei. O psihologie a inteligenţei, mai completă decât aceea a tratatelor, trebuie să ţină seamă şi de aceste experienţe afective ale spiritului adânc.

Iată câte glasuri se împletesc în

termenul de „adâncime” şi în expresia care o atribuie spiritului uman şi operelor lui. Analiza poate să le identifice urmărind intenţiile cuvântului în toate direcţiile. Între acestea, expresia de care ne ocupăm poate conţine în unele din întrebuinţările ei o nuanţă reprobativă. Spiritul adânc are adversarii lui. Mai întâi pe toţi empiriştii consecvenţi. Comte şi Spencer sunt însă numai agnostici, nu negatori ai adâncimii. La scopul însuşi al eliminării adâncimii din icoana lumii se află conscienţialismul lui E. Mach, pentru care realul se rezolvă în complexele de senzaţii ale conştiinţei. Sub ţesătura de senzaţii nu se află nimic. Adâncimea nu poate fi decât o umbră inconsistentă, obiectul unei aspiraţii teoretice zadarnice. S-a pus uneori în legătură conscienţialismul lui Mach, formulat întâia oară la 1885, cu impresionismul pictural care, la aceeaşi dată, afişa programul unei arte care nu voia să fie decât evocare a lumii ca pată de culoare şi fixa artiştilor unica preocupare de a se transforma într-o „pură retină”. Filosofi şi artişti reprezentau, către acest sfârşit al veacului al XIX-lea, o comună voinţă de laicitate, de expulzare a elementului adânc.

Tipul artistic al inteligenţei a manifestat, de altfel, totdeauna neîncredere şi impacienţă faţă de veleitatea filosofilor de a pătrunde în intimitatea profundă a lucrurilor. Goethe a exprimat de mai multe ori o astfel de stare de spirit. Nu este oare frumuseţea sinteza aparenţei cu ideea, a exteriorului cu interiorul? Deosebirea dintre aparenţă şi profunzime este absolut artificială pentru artist. „Natura n-are sâmbure şi coajă. Ea este amândouă dintr-odată”, exclamă Goethe. Şi în altă parte: „Nimic nu este înăuntru şi nimic nu este în afară; căci ceea ce este înăuntru este şi în afară”. Transparenţa simbolică a realului, taina lui deschisă este împrejurarea care izbeşte mai puternic pe artist. Coborârea în adâncime a filosofului, smulgerea pecetelor tainei este fapta pentru care artiştii au mai puţină înţelegere. Aşa-numita adâncime este pentru artist compuncţiune pedantă şi sterilă.

Spiritele antiidealiste şi anticreştine, afirmatorii amoralişti ai vieţii au luat şi ei poziţii faţă de atitudinile spiritului adânc.

Nu este idealismul şi, în primul rând, idealismul creştin doctrina care ne învaţă să preţuim viaţa pentru ceea ce nu este ea,

pentru ceea ce o depăşeşte în toate direcţiile, pentru ce poate ea deveni? Lumea este pentru creştin opera unei divinităţi care o produce în vederea unor scopuri morale. Fr. Nietzsche, care observă astfel de lucruri, întrevede în doctrina idealistă expresia unui suflet decadent, incapabil să iubească viaţa în ea însăşi. Dimpotrivă, un suflet sănătos iubeşte lumea ca pură aparenţă, aşa cum iubim o operă de artă. Un astfel de suflet impune concepţia realului ca opera unui Dumnezeu-artist, care n-a făcut-o decât din entuziasm pentru frumuseţe. Pentru îndrăgostitul de viaţă lumea nu se justifică decât ca fenomen estetic. „Ce bine se pricepeau grecii să trăiască, exclamă Nietzsche[8]. Pentru aceasta nu este nevoie decât să rămânem la suprafaţă, să ne mărginim la epidermă, să adorăm aparenţa, să credem în forme, în sunete, în cuvinte, în tot Olimpul arătării!” Dacă s-a putut spune că Mach a fost filosoful impresionismului, s-ar putea adăuga că Nietzsche a fost moralistul aceluiaşi curent. Oricum ar fi, este sigur că adoratorii vieţii, moraliştii estetizanţi întocmesc a treia categorie a duşmanilor

8 ***Fröhliche Wissenschaft,*** **Prefaţă.**

adâncimii.

Privită ca o formă permanentă a spiritului uman, adâncimea dezarmează însă pe adversarii ei. Vor exista totdeauna inteligenţe astfel construite încât, pentru privirile lor, adâncimea se va reface necontenit sub suprafaţa care-o acoperă. Pentru aceştia, ceea ce se ascunde va fi totdeauna mai preţios decât ceea ce apare, mai demn de a fi cunoscut şi mai vrednic de a fi slujit. Raţiunile adâncimii sunt garantate de structurile statornice ale spiritului omenesc.

1938

CRIZELE ISTORICE

La începutul veacului trecut, după marea zguduire a Revoluţiei franceze, mai multe spirite contemporane au avut prilejul să exercite o aspră critică cu privire la epoca lăsată în urmă. Mai cu seamă gânditorii pentru care bogatele evenimente ale deceniilor depăşite atunci fuseseră izvorul unor nemulţumiri variate regretau vremea de aşezări închegate, în care fiecare îşi primea, odată cu naşterea lui, locul şi indicaţia rostului său în societate şi în care toţi oamenii colaborau parcă la o temă comună. Liniştita armonie a vechiului regim

fusese cumplit zguduită de multiplicitatea curentelor de opinie eliberate de mişcarea revoluţionară, şi unele din minţile cele mai distinse ale epocii, ale căror amintiri erau destul de vechi sau ale căror tradiţii erau destul de puternice spre a măsura întinderea drumului parcurs, priveau cu un sentiment îndurerat către adânca înrădăcinare socială a oamenilor de altă dată, al căror contrast cu neliniştea resimţită în juru-le sau chiar în ei înşişi nu se putea să nu-i izbească. Unul din oamenii în care sentimentul acesta a vibrat mai puternic a fost contele Claude Henri de Saint-Simon, unul din precursorii socialismului modern, autorul mai multor scrieri de filosofie socială, printre care un proiect de reorganizare a lumii pe noile baze puse la dispoziţie de dezvoltarea modernă a ştiinţelor şi a tehnicilor industriale. C.H. De Saint-Simon, descendentul unei vechi familii nobiliare, se născuse în 1760 şi trecuse deci ca un om format prin Revoluţia franceză şi prin epoca napoleoniană, aşa încât şi vârsta şi elementele experienţei personale îi creaseră toate mijloacele necesare pentru a aprecia contrastul dintre lumea veche şi lumea mai

nouă, pe care el încerca acum s-o îndrumeze către noi destine. Lui Saint-Simon îi datoreşte filosofia socială deosebirea dintre epocile [organice şi epocile] de criză ale istoriei, cele dintâi caracterizându-se prin consensul eforturilor de cultură ale tuturor oamenilor trăind în acelaşi timp în forme bine închegate şi în puterea unui solid principiu de autoritate, cele din urmă prin dărâmarea vechilor instituţii, prin multiplicitatea anarhică **a** tendinţelor intelectuale şi morale, printr-un individualism neînfrânt, prin acţiunea corozivă a spiritului critic. Deosebirea dintre epocile organice şi epocile de criză ale istoriei a fost reluată, împreună cu alte elemente ale filosofiei sociale a lui Saint-Simon, de Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, în renumitul său *Curs de filosofie pozitivă,* apărut în prima lui ediţie de la 1830 la 1842. Ca şi Saint-Simon, Auguste Comte era de părere că epoca pe care oamenii o lăsaseră în urmă, adică aceea a filosofiei raţionaliste a. Veacului al XVIII-lea, a Revoluţiei franceze şi a campaniilor napoleoniene, fusese prin excelenţă o epocă de criză a istoriei, şi aspiraţia sa cea mai de seamă era să

orienteze omenirea către o nouă epocă organică, în care unitatea socială să fie asigurată prin noul principiu de autoritate a ştiinţei, singurul capabil să limiteze libertăţile spiritului critic.

Bogată şi felurită posteritate au avut aceste idei ale contelui de Saint-Simon şi ale lui Auguste Comte! Sub forme întinerite le regăsim necontenit în numeroase opere mai noi de filosofia istoriei şi a culturii. Dar cum ideile aparţinând acestor domenii ale cercetării, atingătoare de atâtea puncte de vedere cu viaţa practică, trec din minte în inimă şi devin stări de sensibilitate generală, ne vine să spunem că rolul lor nu va fi fost fără însemnătate în formarea acelei conştiinţe, că ne găsim într-o epocă de criză a istoriei, o conştiinţă care a urmărit pe mulţi oameni de cultură în tot decursul veacului al XIX-lea şi în deceniile veacului nostru. Necontenit, de o sută de ani încoace, au tot apărut gânditori care au relevat în epoca contemporană lipsa de unitate socială, excesele individualismului şi ale spiritului critic şi care au propus ca un remediu faţă de aceste neajunsuri, în afară de reorganizarea societăţii după principiile ştiinţei, de care Saint-Simon şi Auguste

Comte îşi legaseră nădejdile lor, fie reîntoarcerea în marile cadre de viaţă ale bisericii creştine, fie ancorarea omului modern în solidul teren al tradiţiilor naţionale. Desigur, între soluţia lui Auguste Comte şi acele propuse în acelaşi timp cu el sau mai târziu, există importante deosebiri. Auguste Comte credea, în adevăr, că ştiinţa poate oferi omenirii principiul autoritativ şi unificator care îi lipseşte, pentru că era încredinţat că toate câştigurile ei, obţinute prin metodele observaţiei şi experimentării moderne, elimină controversele şi impun consensul unanim al spiritelor. A doua oară în interiorul unui secol, după întreprinderea enciclopediştilor francezi, Auguste Comte socotea că se găseşte în faţa unei ştiinţe constituite, capabilă a fi înfăţişată în ansamblul ei şi să se impună tuturor minţilor omeneşti. Când însă s-a observat că ştiinţa nu limitează controversa ci o multiplică, are şi ea o istorie, o desfăşurare continuă în timp, reprezentând pentru fiecare serie de oameni un mod propriu de a înţelege problemele universului şi de a răspunde la nevoile vieţii practice, atunci mult râvnita unitate şi autoritate ordonatoare a fost mai rar căutată în

criteriile ştiinţei şi mai des în factori iraţionali sau dogmatici, pentru care mulţi intelectuali ai vremii noastre au arătat o adevărată şi foarte discutabilă preferinţă.

Acum în urmă, problema epocilor istorice de criză sau a crizelor istorice a devenit obiectul noii lucrări a unui gânditor foarte citit astăzi, profesorul José Ortega Y Gasset, căruia vremea noastră îi mai datoreşte şi alte lucrări, traduse în mai multe limbi şi foarte comentate. Profesorul Ortega este el însuşi un discipol al filosofului german Georg Simmel, ale cărui cursuri la Universitatea din Berlin erau mult ascultate în anii de dinaintea războiului trecut şi ale cărui cărţi, de o deosebită subtilitate, au jucat un rol de seamă în mişcarea filosofică şi sociologică a ultimelor decenii. Motivul principal al gândirii lui Simmel era opoziţia dialectică dintre viaţă şi formă. Stăpânind un concept al vieţii înrudit cu acela înfăţişat de Bergson, înţelegând adică viaţa ca un curent continuu, ca o devenire neîntreruptă, Simmel arată că viaţa se obiectivizează în forme, adică în închegări statice, prin care viaţa trece mai departe după ce le distruge. Aplicând în problema culturii viziunea

acestui raport dintre viaţă şi formă, Simmel ajunge să stabilească un adevărat paradox tragic al culturii moderne. Căci, dacă au fost culturi care au arătat mai multă preferinţă factorului formal, aşezărilor solid constituite, cultura noastră a arătat mai multă afinitate pentru elementul vital, pentru dinamica vie, pulsând sub împietrirea formelor. Tot ce a fost tendinţă dărâmătoare de forme în întregul răstimp care începe cu Revoluţia franceză, şi aceasta nu numai în viaţa socială, dar şi în arte, în literatură, în filosofie, unde romantismul manifesta înclinarea de a încălca limitele, de a contopi genurile şi de a impune viziunea unei lumi în mişcare, se explică prin această ostilitate a vremii mai noi pentru forme şi a afinităţii ei pentru viaţă. Nu avea atunci dreptate Simmel să vorbească despre o adevărată tragedie a culturii moderne, care, ca orice cultură, neputând să existe decât în forme constituite, este menită totuşi să le dărâme la prima lor încercare de închegare? Momentul pe care l-a fixat Simmel pare a nu se fi perimat nici astăzi, dacă ascultăm pe discipolul lui, José Ortega Y Gasset. Crizele istorice sunt, pentru acest gânditor, acele

intervale din istoria lumii în care oamenii pierd sentimentul viu al formelor de cultură moştenite din trecut, acele în care amintitele forme devin nişte moarte locuri comune, fraze fără conţinut sau, cum ar fi spus Maiorescu, forme fără fond, dar nu din pricină că fondul corespunzător n-a apărut încă în receptacolul formelor, ci pentru că fondul s-a împuţinat sau s-a evaporat din ele. În aceste momente ale istoriei, oamenii – şi anume tocmai acei care gândesc şi simt mai reprezentativ – azvârlă de la ei aceste forme moarte şi se cufundă în barbaria regeneratoare a vitalului. Epocile de proslăvire a vieţii în dauna culturii marchează totdeauna momentele de criză în dezvoltarea spiritului omenesc. Pe baza acestei scheme de filosofia istoriei, îndatorate în atâtea privinţe vechiului maestru Georg Simmel, Ortega Y Gasset a putut propune o nouă înţelegere a Renaşterii, mai cu seamă a Renaşterii italiene. S-a spus adeseori că în Renaşterea italiană apare un nou tip de om. Ortega este însă de părere că noul tip omenesc se constituie abia în secolul al XVII-lea, cu Galilei şi Descartes, adică acei eroi ai noii culturi raţionaliste care prin ştiinţă şi prin

stăpânirea intelectuală a naturii aveau să schimbe faţa lumii în următoarele trei sute de ani. Aşa-zisa Renaştere a fost mai degrabă epoca în care moare cultura evului mediu, ajunsă acum la formalism steril. Câţiva dintre oamenii timpului simţiseră bine lucrul acesta şi, ca în toate epocile asemănătoare, se produce aceeaşi barbarizare a omului, pe care o ilustrează un exemplar ca Cesare Borgia, una din figurile cele mai caracteristice ale Renaşterii.

Ortega nu ne-o spune anume, dar din toată cartea sa se ghiceşte referinţa la împrejurări actuale. De mai bine de o sută de ani trăim într-o epocă de criză istorică. Simptomele remarcate de Saint-Simon n-au făcut decât să se acuze de atunci. Dărâmarea principiilor de unificare şi autoritate a fost un proces în continuă creştere în tot decursul veacului al XIX-lea. Spiritul critic şi curentele de opinie s-au multiplicat necontenit, ciocnindu-se între ele, nu numai dinafară, dar şi înăuntrul aceloraşi suflete, încât Ortega are dreptate să observe că unul din semnele cele mai izbitoare ale omului în epocile de criză este tocmai felurimea ţintelor care îl solicită,

lipsindu-l de sentimentul unui centru propriu şi al unei misiuni. Dar poate că fenomenul cel mai important şi, desigur, cel mai dureros al îndelungatei crize istorice pe care omenirea cultă o trăieşte de mai bine de o sută de ani este tocmai războiul recent, în care pluralitatea tendinţelor neunificate, lipsa de organicitate a culturii moderne, au luat forme înspăimântătoare. Un secol întreg de opoziţii ideologice şi-a scuturat acum fructul lui cel mai copt într-o catastrofă cu puţine analogii în trecut, ameninţând să înghită toate vechile cuceriri ale culturii omeneşti. Criza istorică pe care am străbătut-o nu seamănă decât cu aceea pe care Europa a trăit-o la sfârşitul antichităţii sau în veacul al XVII-lea, când, după marile războaie religioase, continentul trebuia să regăsească o nouă epocă de aşezare constructivă şi de progres al civilizaţiei. Căci dacă nu este îndoială că omenirea a trecut printr-o gravă criză istorică, sunt de asemeni indicii că ea se găseşte către sfârşitul ei. O criză istorică se termină atunci când toate ideile şi tendinţele ei au fost gândite şi trăite până la capăt, adică până în momentul când ele ajung să se depăşească în formula unei

sinteze mai înalte şi mai cuprinzătoare. Toate încercările de a accelera sfârşitul unei crize istorice sunt inutile şi inoperante, după cum zadarnice ar fi toate sforţările unui om de a obţine maturizarea interioară înainte ca timpul necesar acestor procese să se fi scurs. Soluţiile teoretice, programele elaborate de filosofi nu au nicio valoare practică atâta timp cât viaţa însăşi n-a parcurs etapele obligatorii ale procesului. Timpul este stăpânul nostru cel mai indiscutabil, şi cine spune timp înţelege suma de experienţe, plătite uneori cu sânge şi cu lacrimi, trebuincioase pentru a obţine cunoştinţa valorii unei idei sau a unei orientări sociale şi culturale. Când cercetăm dramatica istorie spirituală a ultimului secol, ne surprinde numărul mare al oamenilor care au crezut că se găsesc în pragul unor evenimente hotărâtoare, la o mare cotitură a istoriei. Reformatorii şi martirii, cugetătorii care credeau a deţine o formulă cu efect imediat şi care socoteau a putea proroci o schimbare apropiată a lumii, au apărut în veacul al XIX-lea într-o densitate pe care n-o egalează toate secolele istoriei moderne laolaltă. Toţi aceşti profeţi şi martiri au murit însă înainte

ca epoca să fi adus dorita transformare definitivă. Căci timpul nu se împlinise şi soroacele trebuiau amânate. Astăzi spiritele încep să vadă mai bine cum va fi ziua de mâine, în ce forme se va închega curentul vital. Sigur este apoi că lumea doreşte acum această închegare şi că din adâncurile tragice ale încercărilor hărăzite omenirii de azi se vesteşte o nouă dorinţă de reorganizare a vieţii şi de intrare sub noi legături. Viaţa doreşte să se cristalizeze din nu în forme. De unde ultima sută de ani a arătat o mare intoleranţă pentru forme, în nerăbdarea ei de a elibera pulsaţiile vieţii, o orientare tocmai contrarie pare a se vesti acum. Mai grabnic decât a elibera vitalul ni se pare a construi, mai important ni se pare acum a stabili limitele dintre lucruri, a acuza contururile, a cristaliza şi a edifica. De unde, pentru o parte însemnată a gândirii secolului al XIX-lea, lumea părea a fi devenit o materie fluidă, pe care a luat din nou forma unor întreguri consistente. Cugetătorii încep din nou a vorbi despre structuri şi configuraţii ca tot atâtea expresii ale viziunii impuse de nevoia de a construi, de a capta viaţa în forme. Sunt în această privinţă multe accente instructive

de relevat în mişcarea filosofică a vremii noastre. Analiza sociologică a gândirii de azi, chiar aceea consacrată problemelor celor mai abstracte, poate scoate în evidenţă unele din tendinţele care vestesc sfârşitul lungii crize istorice prin care am trecut.

Un alt semn al finalului epocii noastre de criză este respectul care se reface pentru marile categorii ale culturii. Ortega Y Gasset a avut dreptate să observe că, atunci când înăuntrul unei crize istorice vechile forme de cultură ajung a fi resimţite ca moarte, nu numai acestea, dar cultura însăşi este privită cu ostilitate, ca un mediu refrigerent al valului fierbinte al vieţii. Viaţa este, în aceste împrejurări, preferată culturii şi exemplarele de mare vitalitate, impulsivii şi barbarii ajung a fi priviţi acum cu o specială favoare. Oare cultul supraomului în filosofia lui Nietzsche nu este un moment al acestei proslăviri a vitalului, în dauna culturii? Nietzsche a fost un mare admirator al Renaşterii, din a cărei substanţă morală el a încercat a clădi propriile sale idealuri. Dar printre figurile reprezentative ale Renaşterii, simpatia lui Nietzsche nu mergea către Erasmus, ci

către Borgia, adică înspre omul în care impetuozităţile vieţii dărâmaseră limitele şi interdicţiile culturii. Momentul acesta pare şi el depăşit acum. Când vitalitatea dezlănţuită a început a ameninţa serios cultura, idealurile acesteia au început a fi din nou preţuite. Tendinţele mai vechi au trebuit deci trăite până la capăt; ele au trebuit să fie măsurate în toate consecinţele lor, pentru a ajunge să le întrecem. Timpul necesar pare deci a fi trecut, soroacele par a se fi împlinit şi spiritele sunt tot mai sigure că în curând, prin voinţa de a construi şi prin reluarea muncii seculare a culturii, lumea va depăşi criza istorică al cărei ultim act s-a desfăşurat sub ochii noştri, cu un dramatism atât de zguduitor.

1944

FILOSOFIA CULTURII

PREFAŢA

Lucrarea de faţă reproduce, cu modificări privind mai ales forma expunerii, unul din cursurile de filosofia culturii, ţinut la Facultatea de filosofie şi litere din Bucureşti, dublând obişnuitul meu curs de estetică, în intervalul 1929 – 1935. Cursul

pornea după propunerea decanului nostru de-atunci, d-l profesor D. Gusti, şi răspundea, pare-se, unei \tevoi. Mulţi din vechii lui auditori mi-au cerut în cursul anilor să-l tipăresc, ceea ce mă hotărăsc să fac abia acum. Problema culturii este însă astăzi mai actuală decât oricând, şi cititorii de scrieri filosofice, deveniţi numeroşi în vremea din urmă, vor primi poate într-un chip favorabil această încercare de a da un conţinut mai precis unor noţiuni încă şovăitoare şi de a explica, în spiritul adevărului, conştiinţa de cultură a omului modern.

T.V.

Octombrie 1943

PREFAŢA LA EDIŢIA A II-A

Răspândită, în puţine exemplare, în câteva librării din Bucureşti, lucrarea de faţă a fost mistuită de focul bombardamentelor germane în cea mai mare parte a primei ei ediţii. Autorul a pregătit o nouă ediţie, revăzută, a lucrării sale şi Filosofia culturii *se înfăţişează astăzi din nou cititorilor, care n-au încetat s-o ceară între timp.*

Editura

Octombrie 1944

A.A. TEORIA FORMALA A CULTURII

I. OBIECTUL FILOSOFIEI CULTURII

Multă lume vorbeşte astăzi despre filosofia culturii. Puţini leagă de această expresie, apărută de curând în terminologia specialităţii, un conţinut de reprezentări limpezi. Cea mai tânără ramură a sistemului filosofic, cel puţin ca grupare autonomă a unor probleme puse, de altfel, de multă vreme, are nevoie să-şi precizeze conţinutul, ceea ce, de altfel, nu se poate face decât în legătură cu deosebirea dintre ştiinţele spiritului şi ale naturii, şi aceasta un rezultat relativ recent al cercetării. Dacă atâta vreme studiul naturii şi al spiritului au întârziat să se diferenţieze, împrejurarea provenea fie din faptul că natura era considerată ca o dependenţă a spiritului, fie că spiritul era privit ca o dependenţă a naturii. Trebuie salutată, ca una din cuceririle cele mai de seamă ale metodelor moderne, precizarea graniţelor dintre lumea fizică şi cea morală, dintre natură şi cultură, ca două domenii autonome, având legalitatea lor proprie. În momentul în care conştiinţa acestei deosebiri a fost câştigată, vechea filosofie, obţinută mai cu seamă printr-o prelungire a metodelor operante în

cercetarea naturii, a simţit nevoia să se completeze prin tot ce îi aduce, ca metode şi rezultate, observaţia omului moral şi a culturii lui. Filosofia culturii este rodul acestei îndrumări. Dar, pentru a asocia un înţeles cât mai exact cu noţiunea nouă şi încă atât de şovăitoare a filosofiei culturii, este nevoie să vedem mai de aproape care sunt amintitele caractere diferenţiale ale ştiinţelor naturale, spre deosebire de cele morale. Ne propunem să întreprindem o lucrare lungă şi dificilă. Temeliile ei trebuie bine asigurate.

Numeroase sunt trăsăturile distinctive dintre aceste două grupări de ştiinţe. Ştiinţele naturii studiază fapte şi fenomene care sunt independente de individualitatea omului şi de civilizaţia lui. Acest lucru trebuie înţeles în două feluri. Fenomenele pe care ştiinţele naturii le studiază sunt independente de om, întrucât sunt anterioare civilizaţiei lui. Cu mult înainte ca omul să fi lăsat vreo mărturie despre sine, pământul se învârtea în jurul soarelui, două corpuri încărcate cu electricităţi contrarii puse faţă în faţă produceau o scânteie, iar embrionul unui anumit tip animal se dezvolta în aceleaşi condiţii. Dar aceste

fenomene sunt independente de om şi în alt sens: ele nu se lasă contaminate de fluctuaţiile, de mobilitatea individualităţii omeneşti. Soarele continuă să răsară, cu strălucirea lui veşnică, chiar dacă sufletul nostru e trist şi întunecat, corpurile cad după aceleaşi legi ale gravitaţiei, neinfluenţate de natura sentimentelor şi a dispoziţiei noastre din acel moment. Fenomenele naturale sunt apoi repetabile. Este o observaţie pe care a făcut-o filosoful şi istoricul Alexandru Xenopol, autorul *Principiilor fundamentale ale istoriei,* observaţie care îndreptăţea sistematizarea ştiinţelor respective într-o categorie omogenă. Fiind repetabile, avem posibilitatea să eliminăm din cunoaşterea fenomenelor naturale însuşirile secundare şi accidentale cu care se însoţesc, pentru a nu reţine decât comunul lor, trăsăturile care revin cu fiecare repetiţie, ceea ce îndreptăţeşte observaţia că fenomenele naturale sunt sistematizabile în noţiuni şi legi generale. Astfel putem dobândi despre scânteia electrică o cunoştinţă generală şi nu numai cunoştinţa specială despre cutare sau cutare se înteie anumită. Mai mult decât atât, fenomenele naturale prilejuiesc

simple judecăţi de existenţă. Prin ele cunoaştem anumite trăsături ale realităţii şi nimic mai mult. În sfârşit, pentru cunoaşterea lor, nu este necesar să întrebuinţăm decât o singură energie sufletească: inteligenţa. Faptul că ele ne pot sugera unele sentimente este nu numai indiferent, dar şi primejdios pentru buna ducere la capăt a întreprinderii ştiinţifice.

Iată însă nişte trăsături care sunt pe rând contrazise de caracteristicile ştiinţelor omului sau ale spiritului. Căci, mai întâi, fenomenele despre care ştiinţele spiritului se ocupă sunt dependente de om, în dublul înţeles că sunt contemporane cu civilizaţia lui şi că sunt atârnătoare de variaţiile subiectivităţii sale. Orice s-ar spune, eposurile lui Homer nu ne vorbesc nouă în acelaşi fel cum le vorbeau anticilor, iar expediţiile lui Alexandru cel Mare ne mişcă pe noi astăzi mai puţin de cum vor fi mişcat pe contemporani. Dar fenomenele spiritului nu sunt nici repetabile; ele sunt unice. O singură *Eneidă* există în lume; o singură oară s-au produs campaniile lui Napoleon Bonaparte; o singură dată s-a înfăptuit unitatea Germaniei. Din această pricină nu putem formula în legătură cu ele niciun fel

de noţiuni generale. Preparatele intelectuale care rezultă din efortul de a cunoaşte aceste fenomene ale spiritului sunt nişte concepte individuale, unice: conceptul Revoluţiei franceze, al Renaştere! sau al Reformei. Conceptele acestea nu însumează apoi numai trăsături ale realităţii nude, fapte de existenţă. Ele nu dau loc numai la judecăţi existenţiale, ci totdeauna le gândim în legătură cu o valoare. Raportarea la o valoare este – după gânditorul german Rickert – principiul după care, în ştiinţele spiritului, distingem esenţialul de neesenţial. Nu ne interesează, de pildă, cum a fost culoarea cravatei pe care o purta Schopenhauer, dar ne pot preocupa cu drept cuvânt profesorii pe care i-a audiat şi-i cărţile pe care le-a citit, deoarece graţie lor înţelegem mai bine formarea acelei valori, a acelui bun cultural care este filosofia lui. Prin urmare, pe câtă vreme în ştiinţele naturii ne preocupăm de fapte aşa cum sunt, fără să le punem în vreo legătură oarecare cu o valoare omenească, în ştiinţele spiritului raportarea la valoare este o trăsătură caracteristică şi, după cum veţi vedea îndată, în cel mai înalt grad hotărâtoare pentru constituirea acestor

ştiinţe. În sfârşit, fenomenele pe care ştiinţele spiritului le studiază nu se oferă numai simplei noastre inteligenţe, cunoştinţei pur intelectuale, ci unei cunoştinţe intelectuale sprijinită de simpatie. Pentru a înţelege până la ultima adâncime un fenomen istoric, cum au fost, de pildă, cruciadele, trebuie să retrăim conţinuturile sufleteşti ale omului medieval, să intrăm în intimitatea lui morală, să devenim noi înşine oamenii mistici ai acelor vremuri.

Iată atâtea trăsături care fac din dualitatea: ştiinţe ale naturii şi ştiinţe ale omului, un adevărat contrast.

E cunoscut că toate clasificările omeneşti sunt relative, că ele sunt mijloace utile pentru a ne dirija în complexitatea fenomenelor pe care o ştiinţă le studiază, dar că ele nu se acoperă perfect cu realitatea, a cărei natură e făcută din treceri uşoare şi nesimţite. De aceea, datoria noastră ştiinţifică este să arătăm că există şi unele fenomene interferenţe, pe care trebuie să le privim din punctul de vedere al ştiinţelor naturii combinat cu acel al ştiinţelor spiritului. Iată, de pildă, un fenomen natural cum este o maladie a

organismului. Procesele care constituie o boală sunt independente de individualitatea noastră şi de civilizaţia omenească. Cu toate acestea, se vorbeşte uneori despre maladii sociale. Există boli în legătură cu unele împrejurări ale civilizaţiei omeneşti. O epidemie de tuberculoză, de pildă, poate sta în relaţie cu un anumit mediu, determinat, la rândul lui, de certe condiţii ale muncii sociale. Dar sunt fenomenele naturale totdeauna repetabile şi generale? Sistemul nostru solar, de pildă, este unic. Există un singur sistem solar în care Terra e o planetă, şi în legătură cu el nu putem formula decât un concept individual. În sfârşit, este adevărat că în ştiinţă ne putem lipsi totdeauna de acel adjuvant al simpatiei, care ne face să intrăm mai adânc în intimitatea lucrurilor? Se observă uneori, în psihologia caracterologică, înclinaţia estetică a botaniştilor, aplecarea delicată asupra creaturii plăpânde a florilor, pe care aceştia le studiază. Este probabil că, printre mijloacele de cunoaştere ale unui botanist de mare vocaţie, există şi o anumită simpatie cu lumea aşa de gingaşă a plantelor.

Este adevărat, pe de altă parte, că nu

există nicio posibilitate de a alcătui concepte generale în ştiinţele spiritului? Lucrul iarăşi nu poate să fie afirmat cu toată temeinicia şi până la ultima limită. S-a observat, de pildă, că ţăranul din oricare ţară, oricărei culturi ar aparţine, prezintă anumite însuşiri repetabile şi care ne îndreptăţesc a vorbi despre un tip general al ţăranului. Acelaşi lucru se poate spune despre tipul burghezului. Există anumite trăsături care revin în toate burgheziile lumii, ceea ce justifică o caracterizare a burghezului în genere, aşa cum a făcut-o, de exemplu, Werner Sombart în renumita sa carte. Sunt apoi cu totul excluse fenomenele repetabile în domeniul spiritului? Ştim că unele state care au ajuns la o anumită formă a producţiei economice au o tendinţă imperialistă, şi această trăsătură s-a observat deopotrivă în vechea civilizaţie persană, la greci şi la romani. Această trăsătură a revenit de câteva ori în decursul istoriei universale.

Iată deci că există şi forme de interferenţă între ştiinţele naturii şi ale spiritului şi iată că suntem îndreptăţiţi să afirmăm încă o dată că acele clasificări de care ştiinţa se serveşte îndeobşte nu trag

linii cu neputinţă să fie depăşite. Deosebirea dintre ştiinţele naturii şi ale spiritului rămâne, cu toate acestea, de o mare importanţă, pentru două motive: mai întâi pentru că evită excesul primejdios al vechii filosofii generalizatoare a istoriei. De câteva ori în cursul evoluţiei doctrinelor filosofice, şi cu multă intensitate în veacul trecut, s-a crezut că viaţa omenirii poate fi redusă la nişte legi având siguranţa şi precizia acelora pe care ni le oferă mecanica. Iar această aspiraţie şi, aş spune, această ambiţie de a transforma istoria în natură, de a face să valoreze în cuprinsul istoriei numai punctul de vedere al naturalistului, a compromis vechea filosofie a istoriei, care pe această cale nu putea să ajungă decât la nişte rezultate palide şi relative. Dar, odată cu aceasta, nu se compromitea numai valoarea intrinsecă a filosofiei istoriei, ci, în acelaşi timp, valoarea ştiinţifică a tuturor ştiinţelor spiritului. Fiindcă istoria nu putea să dea rezultate de siguranţa acelora pe care le dau ştiinţele naturii, se tăgăduia ştiinţelor spiritului orice valoare ştiinţifică. Şi atunci o serie de metodologi de seamă s-au însufleţit de preocupările de a arăta că disciplinele spiritului au şi ele un caracter

ştiinţific, întrucât şi ele, deopotrivă cu ştiinţele naturii, ţintesc către cunoştinţa „clară” şi „distinctă” (aşa cum cerea întemeietorul filosofiei moderne, Descartes), numai că ţinta pe care ştiinţele spirituale şi-o propun este alta decât ţinta pe care şi-o asumă ştiinţele naturii, şi mijloacele unora sunt deosebite de mijloacele celorlalte. Acă rezidă importanţa distincţiei capitale dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului.

Aţi observat, atunci când am arătat care sunt formele de interferenţă dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele spiritului, că tranzacţiunea între aceste două categorii era cu putinţă asupra tuturor punctelor, cu excepţia unuia singur: numai în ceea ce priveşte caracterul existenţial al ştiinţelor naturii şi caracterul valorificant al ştiinţelor spiritului, interferenţa nu era posibilă. Această deosebire reprezintă, de o parte şi de alta, nişte graniţe care nu pot fi trecute cu niciun preţ. Ştiinţele naturii îşi propun reprezentarea realităţii, aşa cum este ea, independent de individualitatea omenească şi de variaţiile ei. Ştiinţele spiritului studiază însă fenomene în legătură cu anumite valori resimţite de subiectivitatea omenească. Astfel, caracterul esenţial şi cel

mai pregnant al ştiinţelor spiritului este acela care constă în raportarea fenomenelor de care ele se ocupă la o valoare.

Este necesar însă, pentru că întrebuinţăm termenul de *valoare*, să lămurim semnificaţia lui. În această privinţă, dezvoltările noastre vor fi reluate şi mai târziu, pentru că problema valorii stă în centrul unui curs filosofic despre cultură. Dar pentru a nu păşi mai departe fără un minimum de provizie necesară, este folositor să explicăm de pe acum, în termeni sumari, ce este o valoare. Scurt spus, o valoare este obiectul unei dorinţe. Această dorinţă poate să fie, la rândul ei, fizică sau morală. Un lucru care întrupează în sine o astfel de valoare, un lucru care prin prezenţa sau prin întrebuinţarea lui poate să satisfacă această dorinţă, se numeşte un *bun,* un termen care vă este cunoscut din economia politică. Actul prin care cugetăm un obiect ca fiind în stare de a ne satisface o dorinţă îl numim un act de valoare sau un act cultural subiectiv. Prin urmare, o teorie elementară a valorilor trebuie să distingă şi valori care n-au o existenţă fizică, care au o existenţă ideală; apoi bunuri, care sunt obiectele în care valorile se întrupează, şi

valorizări, actele prin care socotim un obiect capabil de a satisface una din dorinţele noastre.

Observaţi însă că ştiinţele culturii nu valorizează ele însele. Dacă ele însele ar valoriza, atunci ştiinţele culturii ar fi lipsite de acea obiectivitate care este de esenţa tuturor preocupărilor ştiinţifice. Specialistul ştiinţelor culturii nu se întreabă dacă un obiect sau un fenomen oarecare poate să satisfacă o dorinţă a sa, sau dacă poate satisface o dorinţă a unui grup omenesc mai larg, a unei asociaţii de interese, a unui partid, a naţiunii întregi ş.a.m.d. El constată numai dacă acel bun le satisface într-adevăr. Prin urmare, specialistul ştiinţelor culturii are faţă de valori o atitudine existenţială: le constată existenţa, dar nu valorează el însuşi. Este o distincţie elementară, care trebuie făcută din capul locului, pentru a nu păşi pe calea unor interpretări greşite.

Actul prin care noi introducem efectiv un obiect în sfera unei valori, actul prin care creăm bunuri, poate fi numit act cultural obiectiv. Sculptorul care într-un bloc inform de piatră taie contururile unei statui a introdus obiectul care îi stătea în

faţă în sfera valorii estetice şi a executat astfel un act cultural obiectiv, a creat pentru omenire un nou bun, un obiect care poate satisface aspiraţia estetică a sufletului, un lucru care se oferă valorizării estetice a oamenilor. Prin urmare, actul cultural n-ar fi decât contrapartea simetrică şi obiectivă a actului de valorizare, a actului cultural subiectiv. Prin valorizare gândim un obiect în sfera unei valori, îl cugetăm ca dependent de o valoare. Prin actul cultural obiectiv nu numai că* îl gândim, dar îl şi introducem, de fapt, în sfera valorii şi dăm un punct de reazem uneia dintre aspiraţiile omeneşti către valoare, uneia din trebuinţele omeneşti.

Aşadar, ştiinţele spiritului nu sunt numai ştiinţe ale valorii, dar sunt, în acelaşi timp, şi ştiinţe ale culturii, şi unul dintre gânditorii care şi-a câştigat mai multe merite în constituirea metodologiei moderne a ştiinţelor nu a mai întrebuinţat pentru aceste materii termenul ceva mai vag de ştiinţe ale spiritului, ci pe acela mai nou de ştiinţe ale culturii. Acest filosof este H. Rickert. Ştiinţelor naturii el le-a opus ştiinţele culturii, ale căror însuşiri sunt unele din cele enumerate în cursul acestui

studiu.

Dar filosofia culturii despre care ne vom ocupa nu este deloc una şi aceeaşi cu ştiinţele culturii despre care am vorbit şi în rândul cărora trebuie să numărăm toate varietăţile disciplinelor istorice, feluritele ramuri ale economiei politice, ale disciplinelor juridice, ştiinţele filosofice ş.a.m.d. Deşi toate acestea sunt ştiinţe culturale, sfera lor nu coincide nicidecum cu filosofia culturii. Filosofia culturii e altceva.

Filosofia culturii este mai întâi – şi după cum ne-o spune însuşi numele ei – o disciplină filosofică. Ştiinţele culturale sunt discipline speciale. Filosofia culturii se găseşte la un nivel de generalitate mult mai ridicat decât ştiinţele speciale culturale. Filosofia culturii generalizează asupra materialului pe care îl procură ştiinţele speciale ale culturii, în acelaşi fel în care filosofia naturii generalizează asupra rezultatelor pe care i le oferă ştiinţele particulare ale naturii. Prin urmare, întrebuinţând pluralul „ştiinţele culturii” sau singularul „filosofia culturii” trecem de la nivelul unor generalizări mai restrânse, cum stă în natura ştiinţelor speciale, la

nivelul ultimelor generalizări, cum se potriveşte firii disciplinelor filosofice. Şi atunci, dacă acesta este obiectul filosofiei culturii, sumar schiţat şi într-un fel pe care paginile următoare îl vor completa neîncetat, atunci se înţelege de ce studiul lui nu numai că este necesar, dar este indispensabil completării sistemului filosofic.

II. DOMENIUL FILOSOFIEI CULTURII DEFINIŢIA CULTURII

Pentru a delimita mai bine obiectul propriu al filosofiei culturii, este necesar să tragem graniţele care o despart de acele discipline filosofice cu care ea poate fi uneori confundată. Căci, într-adevăr, viaţa culturală a omenirii se acoperă cu viaţa ei istorică, şi atunci ne putem pune întrebarea: nu cumva filosofia culturii nu este altceva decât o veche cunoştinţă a noastră, şi anume filosofia istoriei?

Sub numele de filosofia istoriei s-au distins în cursul timpului două discipline deosebite. Există, mai întâi, o filosofie formală a istoriei, care îşi propune să stabilească scopul cercetării ştiinţifice în istorie şi metodele proprii pentru a atinge acest scop. În acest sens, s-au distins, ca

emeriţi filosofi ai istoriei, savantul nostru Alexandru Xenopol, sau unii învăţaţi germani lucrând cam în aceeaşi vreme cu Xenopol, cum au fost Windelband şi Rickert. Este incontestabil că, înţeleasă în acest sens, teoria formală a istoriei este de un mare ajutor ştiinţei culturii, pentru că, după cum aţi putut-o întrevede şi în expunerea de până acum, ea ne ajută să delimităm domeniul de fapte asupra cărora ştiinţa culturii generalizează. Teoria formală a istoriei este aceea care ne spune că, în contrastul care împarte lumea obiectelor capabile de a fi cercetate ştiinţificeşte, domeniul nostru nu este al naturii, ci al faptelor unice, individuale şi raportate la o valoare care constituie regnul propriu-zis al culturii. Trebuie să observăm că, ajungând la astfel de rezultat, filosofia istoriei este de un mare sprijin disciplinei cu care urmează să ne ocupăm noi.

Dar filosofia istoriei îşi mai pune o altă întrebare şi, răspunzând la aceasta, ia forma specială a unei teorii materiale a istoriei, adică acea parte a complexului ei care îşi propune să studieze sensul devenirii istorice. Într-adevăr, în realizările ei cele mai de seamă, filosofia materială a istoriei

s-a întrebat care este direcţia vieţii istorice şi a răspuns că această direcţie ar fi realizarea intenţiei providenţiale. Este soluţia pe care o dau problemei filosofii religioşi ai istoriei, un Augustin, un Bossuet. Alteori, direcţia istoriei a fost întrevăzută în realizarea libertăţii, care alcătuieşte, după Hegel, atributul de căpetenie al spiritului universal. Oricât de interesante ar fi astfel de încercări de a soluţiona problema materială a istoriei, este necesar să arătăm însă că adesea ţinta către care procesul istoriei este presupus că se îndreaptă este confundată cu un obiect al preferinţei personale: ţeluri subiective, înclinaţii proprii sunt generalizate pentru a face din ele însăşi finalitatea vieţii istorice. În acest fel însă, filosofia istoriei devine o întreprindere plină de primejdii. Iată de ce filosofia culturii, în forma pe care dorim a o reprezenta noi, se va abate de la scopurile pe care vechea filosofie materială a istoriei şi le propunea.

Există însă şi o altă disciplină cu care filosofia culturii ar putea fi confundată, şi este vorba ca şi în această direcţie să tragem linii de graniţă. Această disciplină este sociologia. Valorile culturale sunt valori

sociale, în îndoitul înţeles că sunt dorite de societate, ca nişte ţinte proprii ale ei, şi că ele nu se pot dezvolta decât în mediul social, pe baza condiţiilor pe care societatea le oferă. În acest caz, filosofia culturii nu coincide oare cu însuşi obiectul sociologiei? La această întrebare iată ce s-ar putea răspunde. Sociologia poate fi concentrată în două feluri: mai întâi ca sistem al tuturor ştiinţelor sociale; în al doilea rând – şi în cazul acesta ea primeşte numele de sociologie generală – ea îşi poate propune să generalizeze asupra rezultatelor pe care le oferă feluritele ştiinţe sociale speciale. Întrucât este o disciplină filosofică, sociologia există şi se dezvoltă la un nivel de generalitate superior nivelului pe care în mod firesc ştiinţele speciale ale societăţii îl ocupă. Dar socialul asupra căruia generalizează sociologia poate fi înţeles drept una singură dintre valorile asupra cărora generalizează filosofia culturii. Sfera acesteia din urmă va fi atunci cu mult mai întinsă decât sfera celei dintâi. Este adevărat însă că oricare ar fi deosebirile care apar – considerând întinderea şi complexitatea lor – în măsura în care valorile se dezvoltă în ambianţa socială,

ajutorul sociologiei întru rezolvarea problemelor pe care filosofia culturii şi le propune este de un mare folos şi nu poate fi trecut cu vederea.

*

Consideraţiile preliminare terminate, putem trece acum mai aproape de miezul lucrurilor, anunţând de pe acum că două vor fi capitolele largi ale preocupărilor noastre. Folosind sugestia pe care filosofia istorică ne-a oferit-o, ne vom împărţi şi noi materia între o teorie formală şi o teorie materială a culturii. Aceasta din urmă îşi va propune să studieze condiţiile care fac posibilă întruparea valorilor culturale, mijloacele de care aceste operaţii se folosesc şi idealurile care le conduc. Preocupările acestea ne vor reţine însă mai târziu. Deocamdată trebuie să începem cu teoria formală a culturii, adică cu acea parte a studiului nostru care îşi va propune să lămurească ce este în mod general cultura. O noţiune nu devine însă limpede decât atunci când am despicat conţinutul ei, când găsim notele care îl compun; în al doilea rând, atunci când identificăm sfera noţiunii ei, prin urmare când ne dăm seama care sunt obiectele cărora noţiunea respectivă le convine.

În ceea ce priveşte prima întrebare, iată care ar fi trăsăturile distinctive pe care o noţiune elaborată ştiinţificeşte trebuie neapărat să le reţină. Vom spune astfel că în conţinutul noţiunii de cultură intră, ca un prim element, ideea de voinţă culturală. Pentru a avea cultură, trebuie să manifestăm un anumit patetism al sufletului, în care putem distinge de îndată două elemente. Un element pur volitiv, o anumită încordare, o anumită energie morală. Nu se poate produce cultură decât în cazul când sufletul este stăpânit de o tensiune lăuntrică. Din acest punct de vedere, ceea ce se opune acestei prime condiţii a culturii este inerţia sufletului, indolenţa intelectuală şi morală. Dar pe lângă acest element, pur volitiv, în voinţa culturală mai există un element, în acelaşi timp intelectual şi sentimental, care constă dintr-un postulat optimist, din credinţa că temele culturale ale omenirii nu sunt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei şi că sufletul omenesc stăpâneşte mijloacele de a se apropia de aceste ţeluri. Ceea ce se opune, ca un fenomen de patologie culturală, acestui al doilea element constitutiv al culturii este

mai întâi automatismul, adică deprinderea de a trăi în cadrele vechi, de a reacţiona mecanic la problemele noi ale vieţii; apoi este atitudinea pesimistă, care afirmă că omenirea nu posedă nicio ţintă demnă de a fi urmărită şi că sufletul omenesc este prea slab pentru a putea realiza ţintele pe care fantezia sa i le-ar propune.

Voinţa culturală este dirijată de o valoare culturală ca de o cauză finală şi urmăreşte întruparea acestei valori culturale într-un material. Întruparea valorii culturale este bunul cultural. Această realizare a valorii este însă, la rândul ei, de două feluri. În mod general numim act cultural realizarea oricărei valori. Dar există un act cultural subiectiv şi unul obiectiv. Actul cultural subiectiv este acela prin care gândesc un lucru ca intrând în sfera unei valori. Când mă găsesc[9], de pildă, în faţa unei frumoase păduri, crescută pe coasta unui munte, pot să gândesc această pădure ca un obiect estetic, o pot admira pentru frumuseţea ei şi în cazul acesta am introdus, prin gândire, obiectul care îmi stă în faţă în sfera valorii estetice. Dar când, prin fapta mea, introduc efectiv obiectul în

9 **In textul de bază : gîndesc (n. ed.).**

sfera valorii, întrupându-l într-un material, ca atunci când pictez un tablou, actul cultural devine obiectiv, producător de bunuri culturale.

Există între aceste două acte culturale comunicări profunde, pentru că cele mai de seamă obiecte care se oferă preţuirii omeneşti sunt tocmai rezultatele faptelor culturale obiective. În mult mai largă măsură admir operele artei decât pe acele ale naturii; într-o măsură exclusivă mă las instruit de exemplul energiei morale omeneşti, al faptei morale. Oricare obiect din natură poate fi cugetat în sfera unei valori, dar mai cu seamă obiectele care sunt rezultatul silinţei şi ingeniozităţii omeneşti sunt acele care se oferă preţuirii mele, resubiectivării lor culturale. Sprijinul nu porneşte, de altfel, numai de la actele culturale obiective către cele subiective, dar şi dimpotrivă. Un creator de cultură, un mare întreprinzător în finanţe sau în industrie, un om de ştiinţă, un artist, un erou moral, un bărbat politic lucrează pentru oameni, în vederea introducerii bunului pe care ei îl produc în sfera de preţuire a oamenilor şi pentru a-i înălţa pe aceştia. Dacă din conştiinţa producătorului

de cultură ar lipsi reprezentarea mulţimii omeneşti, care aşteaptă cuvântul său şi care este gata să-l urmeze, poate că producătorul de cultură n-ar mai găsi în sine energia necesară realizării. Actul cultural subiectiv şi actul cultural obiectiv se condiţionează, prin urmare, reciproc, şi în această stare de lucruri avem justificarea filosofică a datoriei noastre de consumatori culturali. Nu oricine este înzestrat cu talentele necesare producerii de bunuri culturale sau, cel puţin, nu fiecare este dăruit cu predispoziţiile necesare acelui gen de producţie culturală pe care, cu mai mare drag, l-ar dori ca temă proprie a vieţii lui. Oricine însă poate să-şi dezvolte sufletul până la gradul în care devine capabil de a resimţi bunurile culturii ca nişte valori preţioase pentru viaţa sa. Consacrându-ne culturii, creăm cu toţii ecoul necesar marii producţii culturale, mediul moral care solicită şi face posibilă producţia culturală.

Voinţa culturală sub îndoitul aspect al elementului pur volitiv care o constituie şi care constă din energie şi productivitate lăuntrică; credinţa optimistă în temele care neîncetat se pun omenirii; valoarea care să orienteze această energie; bunul cultural în

care se întrupează această valoare; actul cultural subiectiv care să preţuiască bunurile culturale; actul cultural obiectiv care să întrupeze valorile într-un material: iată elementele care constituie laolaltă conţinutul noţiunii de cultură.

Dar noţiunea de cultură trebuie definită şi în raport cu sfera sa. Care sunt oare unităţile individuale cărora noţiunea de cultură le convine? Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să distingem între sfera valorilor şi aceea a indivizilor concreţi cu privire la care ea se poate aplica. În prima din aceste direcţii, filosofia culturii distinge între o cultură parţială şi una totală) Când o societate sau un individ cultivă numai un gen de valori, vorbim atunci de o cultură parţială. Spunem, de pildă, că cineva are o frumoasă cultură artistică, ceea ce înseamnă că el este un ins capabil de a resimţi anumite opere ale artei ca nişte bunuri estetice, că sufletul său a dobândit înclinaţia de a preţui, de a recunoaşte frumosul artistic pe unde se găseşte şi de a-l simţi ca atare. Spunem că cineva are o cultură economică sau ştiinţifică atunci când productivitatea sa lăuntrică s-a dezvoltat numai în legătură cu

una din aceste valori. Ceea ce se numeşte cultură profesională este, în termenii proprii ai filosofiei culturii, o cultură parţială. Sensul însă, scopul pe care o filosofie a culturii îl poate recomanda, nu este o cultură parţială, ci este cultura totală, capacitatea de a trăi lumea aceasta sub toate aspectele ei, a o preţui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le închide. Această temă poate că nu va fi cu deplinătate atinsă nicicând, dar totuşi ea trebuie să ne plutească înainte ca un ideal care trebuie să conducă silinţa noastră culturală.

Să adăugăm că este absolut necesar să evităm confuzia care se face uneori între cultura totală a sufletului – ideal înalt şi ultim al efortului cultural – şi ceea ce se numeşte cultura generală. Prin acest din urmă termen se înţelege mai degrabă o mobilare a minţii cu cunoştinţe de tot felul, împrumutate tuturor domeniilor spiritului omenesc. Un om cu cultură generală ar fi, prin urmare, cineva care cunoaşte în linii largi istoria omenirii, care are o oarecare idee despre marile opere universale ale literaturii, care nu nesocoteşte cu totul problemele biologiei şi ale filosofiei naturii,

care, în sfârşit, ştie ceva despre principiile politicii. Cultura generală este o instrucţie mai mult sau mai puţin completă în legătură cu aspiraţiile noastre către valorile intelectuale şi care poate să nu ţină deloc seamă de celelalte ţinte ale vieţii omeneşti, cum este adâncirea morală, sau aceea estetică şi religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este deloc întreaga cultură.

Dar sfera noţiunii de cultură se poate preciza nu numai în legătură cu valorile la care această noţiune se referă, la suma sau la parţialitatea lor, dar şi la numărul indivizilor cărora ea se poate aplica, şi din acest punct de vedere avem iarăşi o dualitate remarcabilă: pe de o parte cultura individuală, iar pe de alta cultura socială, nume sub care trebuie să înţelegem cultura grupărilor sociale, începând de la cele mai mici până la suma tuturor: umanitatea.

Acest punct de vedere poate fi conjugat cu cel dinainte, pentru a obţine, pe de o parte, o cultură a individului, parţială sau totală, şi o cultură a societăţii, parţială sau totală. Iată un exemplu interesant despre ceea ce se poate numi, de pildă, cultura parţială a societăţii. Aţi auzit desigur că în

filosofia culturii se face o distincţie radicală între cultura propriu-zisă şi civilizaţie, precizându-se că în timp ce cultura ar fi o educare profundă a omului, civilizaţia n-ar fi decât o perfecţionare a mijloacelor şi condiţiilor exterioare ale vieţii lui. Din punctul de vedere al distincţiilor pe care le-am câştigat chiar până acum, înţelegem însă că civilizaţia nu este, de fapt, decât o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială parţială, din punctul de vedere al unei singure valori, şi anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. O ţară în care admirăm civilizaţia este una care a produs numeroase bunuri tehnice şi economice; nişte fiinţe pe care le preţuim pentru civilizaţia lor sunt unele care ştiu să folosească viaţa într-o cât mai bună intenţie tehnică şi economică. Se spune că aceasta ar fi virtutea materială a popoarelor occidentale. Şi, într-adevăr, cine a călătorit sau a trăit mai multă vreme în Occident a admirat confortul pe care apuseanul ştie să şi-l amenajeze, condiţiile superioare de igienă şi de bună existenţă comodă, care organizează toată viaţa în interiorul său domestic şi chiar în spaţiul mai larg al oraşului şi al ţării în care trăieşte. Civilizaţia

ar fi deci o cultură afectată exclusiv ţintelor tehnico-economice, şi mărturisesc că nu înţeleg destul de bine atitudinea polemică faţă de civilizaţie pe care o afişează unii dintre gânditorii care disting între cultură şi civilizaţie. Civilizaţia nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizaţiei pentru a obţine cultura; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar când recunoaştem că într-un anumit mediu valorile civilizatorii propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ţinte este suficientă şi dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalităţi culturale ale omenirii. Nu duşmănia în contra civilizaţiei trebuie să fie rezultatul pe care teoria filosofică a culturii îl îndreptăţeşte, ci dorinţa de a completa efortul omenesc cultural în cât mai multe direcţii, admiţând însă că şi valoarea pe care civilizaţia şi-o propune este o valoare demnă a fi urmărită şi realizată, după cum sunt toate valorile care conduc silinţele creatoare ale omenirii.

III. IRAŢIONALITATEA VALORILOR CARACTERELE LOR DIFERENŢIALE

În consideraţiile anterioare ataşasem cuvântului de valoare atribute felurite, vorbind despre valoarea religioasă, economică, estetică ş.a.m.d., aşa încât întrebarea la care ne oprisem era: care sunt valorile şi cum pot fi ele definite? O definiţie se obţine prin clasificarea noţiunii de definit în sistemul ei natural, adică prin precizarea locului pe care această noţiune îl ocupă în raport cu categoria mai largă care o cuprinde (*genus proximum*) şi în raport cu trăsăturile diferenţiale care o deosebesc de celelalte noţiuni cu care se poate întruni în cuprinsul aceleiaşi clase largi (*diferentiae specificae*).

În legătură cu aceste două coordonate, ar trebui să încercăm şi noi să definim valorile, pe care însă mai întâi trebuie să le enumerăm. Din capul locului şi rezervându-mi pentru mai târziu dreptul la alte dezvoltări complementare, trebuie să spunem că valorile culturale sunt în număr de şase: valoarea economică, teoretică, etică, politică, estetică şi religioasă. V-am spus însă că definirea tuturor acestor valori se izbeşte de oarecare obstacole, pentru că eu greutate vom putea afla printre ele o valoare care să se constituie ca *genus*

proximum al tuturor celorlalte. Încercarea însă a fost făcută şi, în decursul istoriei doctrinelor, întâmpinăm mai multe tentative de a ridica una dintre aceste valori la rangul unei clase supraordonate, pentru a defini restul celorlalte în legătură cu aceasta.

Aşa, pentru antichitate, valoarea supaordonată era valoarea teoretică: adevărul. Iată, de pildă, valoarea morală definită în legătură cu această valoare teoretică supraordonată. Pentru Socrate, care dă tonul întregii dezvoltări a problemei etice în antichitate, răul nu este decât ignoranţă, iar binele este cunoştinţă: o încercare foarte instructivă deci de a face să derive valoarea morală din valoarea teoretică sau intelectuală. Dar nu numai binele era considerat în antichitate ca 6 dependenţă a adevărului; acelaşi loc era rezervat şi frumosului. Este astfel renumit pasajul din *Poetica* lui Aristotel unde, comparând poezia cu istoria, filosoful recunoaşte că cea dintâi este mai adevărată şi, prin urmare, mai preţioasă decât cea din urmă, căci pe câtă vreme istoria nu înfăţişează decât lucrurile aşa cum s-au întâmplat, poezia ni le înfăţişează aşa cum ele ar fi trebuit să se întâmple. Poezia

dezgrădinează deci, de sub întâmplătorul şi accidentatul realităţii, caracterul ei esenţial şi necesar, şi ceea ce alcătuieşte rezultatul poeziei, adică frumosul, nu este decât un adevăr mai profund, relativ la natura lucrurilor. Iată, prin urmare, nişte încercări de a defini valorile prin subordonarea lor la una dintre ele, constituită ca *genus proximum* al tuturor celorlalte.

Uneori s-a încercat însă a constitui şi alte valori ca *genus proximum* al celorlalte, de pildă valoarea morală. Circulă şi astăzi vorba despre frumosul care înnobilează, iar această vedere, atât de răspândită încât nu este nevoie s-o legăm de numele unui gânditor anumit, ce este ea oare decât rezultatul credinţei că una dintre valori, şi anume valoarea estetică, poate fi definită prin dependenţa ei de o altă valoare? Dar însuşi adevărul altă dată a fost definit prin subordonarea lui faţă de valoarea morală. Este celebră, în această privinţă, vorba filosofului german Fichte, care afirma odată că filosofia pentru care optează cineva atârnă de felul caracterului său. Această vorbă a pronunţat-o Fichte cu ocazia confruntării a doua doctrine care s-au dezbătut în sufletele gânditorilor de la

sfârşitul veacului al XVIII-lea şi la începutul veacului al XIX-lea. Aceste doctrine erau dogmatismul şi idealismul: cel dintâi, în latura lui practică, fiind – cum observă Fichte – un fel de glorificare a pasivităţii, şi celălalt corespunzând, dimpotrivă, acelei înclinări active a omului, capabile să transforme realitatea universului. Dacă te vei decide pentru dogmatism, te vei decide şi pentru morala sclavă a pasivităţii, dacă, dimpotrivă, hotărârea te va purta către idealism, vei subscrie, în acelaşi timp, pentru o morală nobilă, activă, vitejească, iar motivul cel mai adânc al optării între aceste două sisteme îl face Fichte să coincidă cu nobleţea caracterului personal. Iată deci o nouă încercare de a subordona una din valori, valoarea teoretică, unei alte valori şi anume valorii morale.

Astfel de încercări nu mai pot fi însă primite astăzi. Cugetarea modernă a întrecut tendinţa de a defini toate valorile în dependenţă de una din ele, constituită ca o clasă supraordonată. Iată ce se poate spune în ceea ce priveşte raportarea valorii morale la valoarea teoretică. Înarmaţi cu o disciplină psihologică ceva mai adâncă, noi nu mai putem crede astăzi că este suficientă

cunoştinţa răului pentru ca răul să fie înlăturat şi sufletul să fie îndrumat pe calea virtuţii. Predica morală se pare că nu ameliorează sufleteşte pe nimeni. Exemplul poate face cu mai mulţi sorţi de izbândă acest lucru, căci el e un factor sugestiv cu un rol mult mai hotărâtor în orientarea voinţei. Mai mult chiar decât exemplul, deprinderea morală este o altă cale pe care pedagogia şi etica modernă o recomandă cu insistenţă, atrăgând atenţia, în acelaşi timp, asupra slăbiciunii, dacă nu a nulităţii mijloacelor pur intelectuale. Nu numai că cunoştinţa răului nu elimină posibilitatea de a greşi, dar aş spune mai degrabă că cunoştinţa răului condiţionează fapta rea. O faptă nu este rea decât atunci când acel ce o execută are deplină cunoştinţă că ceea ce face are acest caracter. Dacă delincventului moral de toate categoriile i-ar lipsi cunoştinţa despre răutatea faptei pe care e pe cale s-o execute, atunci fapta sa n-ar mai fi imorală, fapta sa ar fi cel mult amorală, adică ar fi făcută fără niciun fel de consideraţie faţă de categoriile şi distincţiile morale. Pentru ca fapta să fie imorală şi, ca atare, reprobabilă, se cere neapărat cunoştinţa răului, căci altfel acţiunea sa ar

ieşi din sfera în care judecăţile noastre etice sunt încă posibile. Iată deci cum vechea aserţiune a lui Socrate este astăzi întrecută şi cât de greşită în fundamentul ei ni se pare în acelaşi timp.

Este adevărat însă că frumosul este adevăr, aşa cum socoteau anticii şi cum socoteau încă şi unii esteticieni ai timpurilor mai noi? Această afirmaţie a fost adânc revizuită de către estetica modernă. Intelectualismul estetic a fost în numeroase rânduri prezentat mai degrabă ca o falsificare a caracterului estetic. În sfârşit, frumosul se spune că nu trebuie să fie preocupat nici de tendinţa morală, deşi prin natura lui adâncă şi intrinsecă el înnobilează fiinţa omenească. Frumosul este însă compromis atunci când i se asociază o tendinţă morală afişată. Opera de artă devenind edificatoare, ne sileşte să-i recunoaştem însuşiri pe care norma interioară a valorii estetice nu le urmăreşte nicidecum.

Este de prisos a spune apoi cât de mult s-ar găsi împiedicată în drumul ei desfăşurarea liberă a cercetării adevărului, dacă acesta s-ar asocia necontenit cu o tendinţă morală. Într-o concepţie generală

despre lume şi viaţă distingem, pe lângă o latură teoretică, o latură practică de îndrumare în viaţă. Dar dacă, în direcţia consecinţelor practice, o concepţie despre lume şi viaţă se poate asocia cu o tendinţă morală, aceasta nu are ce căuta în acea parte a cercetării care nu este stăpânită decât de intenţia de a cunoaşte adevărul. În scurt, toate încercările mai vechi de a defini una din valori prin raportarea la o altă valoare, constituită ca *genus proximum* a tuturor, au primit critica modernilor.

Se poate spune că valorile n-au alt *genus proximum* decât totalitatea lor. Aceasta înseamnă că lumea valorilor este o lume originală. Este originală mai întâi pentru că, privită ca întreg, nu poate fi înţeleasă prin dependenţă de vreuna din categoriile realităţii. Lumea valorilor este o lume de sensuri, deosebită cu desăvârşire de lumea obiectelor fizice, de care suntem înconjuraţi. Apoi, întrucât e cu neputinţă de a ridica pe una din ele la rangul unei clase mai largi, prin raport cu care celelalte să fie definite, spunem că fiecare valoare are o finalitate intrinsecă, ceea ce echivalează cu a spune că valorile sunt ireductibile, neputând fi raportate la o categorie mai

largă. În esenţa ei, valoarea e ceva nedefinibil, ceea ce echivalează mai departe cu a spune că natura valorii este iraţională. Exerciţiul normal al raţiunii constă, în adevăr, a reduce necunoscutul la cunoscut. Dar în măsura în care întreprinderea aceasta nu izbuteşte pentru cazul valorilor, spunem că ele sunt iraţionale. Există, fără îndoială, un fond de iraţionalitate în valori.

Când fac însă astfel de afirmaţii, mă aşez mai degrabă din punctul de vedere al unei culturi deplin dezvoltate. Schimbând însă perspectiva, nu se poate oare pune întrebarea dacă valorile, care nu au reductibilitate logică, posedă totuşi o reductibilitate genetică? Dacă logiceşte nu pot deriva pe una din valori dintr-alta, nu cumva istoriceşte această derivaţie e cu putinţă? Ştiinţa a afirmat de multe ori o astfel de împrejurare. S-a spus, de pildă, că cel puţin unele dintre formele artei primitive s-au dezvoltat treptat din viaţa religioasă. Ştiinţa, la rândul ei, nu este şi ea un bun dezvoltat din acele încercări de explicare a lumii care, în cadrul larg al mentalităţii magice a popoarelor primitive, avea un caracter religios? Nu există, prin urmare, posibilitatea derivării genetice a

unei valori de altă valoare dacă este exclusă putinţa unei subordonări logice a lor?

Adevărul este că în problema estetică încercările de a face să derive valoarea respectivă din altă valoare, cum ar fi, de pildă, valoarea religioasă, sunt frecvente în ştiinţa artei. Dar esteticienii sunt aduşi în cele din urmă să observe că astfel de explicaţii genetice nu istovesc şi ultimul fond al lucrurilor. Cu alte cuvinte, ancheta împinsă în trecut, până la cauzele cele mai îndepărtate, pune pe cercetător în faţa unui factor ireductibil, care în împrejurarea valorii estetice ar fi instinctul artistic al omului, adică trebuinţa de a prelucra materia, pentru a obţine priveliştea plăcută a combinării ingenioase a unor calităţi sensibile. Dincolo de toate motivele eteronomice ale activităţii artistice, foarte mulţi esteticieni regăsesc deci un instinct autonom, care coincide cu însăşi raţionarea de a exista, cea mai elementară şi ireductibilă a activităţii artistice. Astfel, încercarea de a face să derive o valoare dintr-alta pe cale genetică este cu totul problematică prin metoda şi rezultatele ei. Dar chiar dacă n-ar fi atât de problematică, dacă ideea de a face să decurgă o valoare

dintr-alta ar izbuti în chip deplin, n-ar însemna nicidecum că reductibilitatea genetică suprimă ireductibilitatea logică. Pentru a înţelege acest lucru, putem să ne referim la un exemplu analogic. Sunt multe persoane care încearcă de a lămuri sensul unui cuvânt, raportându-se la originea lui, prin urmare persoane care vor să convingă pe unii din semenii lor că, numindu-i „imbecili”, nu-i insultă, ci vor să spună numai că sunt slabi de constituţie, deoarece acesta era sensul primitiv al cuvântului în limba latină. Dar astfel de încercări sunt cu desăvârşire absurde, dacă nu şi umoristice. Procesul semantic nu se dezvoltă paralel şi nu se acoperă cu procesul etimologic. „Imbecil” poate foarte bine să rezulte din vechiul cuvânt latinesc care înseamnă „slăbănog”. Astăzi însă el înseamnă cu totul altceva, încât, fără niciun motiv mai temeinic, binevoitorii care ar adresa această caracterizare semenilor lor, ar vrea să-i convingă că ei dovedesc numai interes pentru starea sănătăţii acestora. Aşadar, după cum nu se poate găsi în procesul etimologic prin care cuvântul a luat forma de azi justificarea divergenţei semantice cu originea sa, tot astfel nu putem, la lumina

derivării genetice a unei valori dintr-o alta, să găsim un motiv pentru subordonarea lor logică. Sunt aci două procese deosebite care nu se acoperă, n-au de-a face unul cu altul. Se poate foarte bine ca o valoare să derive dintr-alta şi cu toate acestea astăzi, la punctul în care cultura omenească a ajuns, ele să nu poată exista în raporturi de subordonare sau de supraordonare.

Ireductibilitatea valorilor a fost stabilită de către Immanuel Kant. Aşezându-se într-o manifestă contradicţie cu întreaga filosofie anterioară, care în mai toate încercările ei de seamă avea tendinţa de a ridica la rangul unei valori supraordonate valoarea teoretică, pentru ca prin raportare la ea să definească atât binele cât şi frumosul, Kant arată că aceste trei manifestări ale sufletului omenesc producător de cultură – adevărul, binele, frumosul – rezultă din trei energii speciale ale spiritului uman: adevărul – din ceea ce el numeşte raţiunea pură; binele – din raţiunea practică şi frumosul – din sentiment. Sunt aci trei categorii specifice ale sufletului, care n-au comunicări între ele şi care garantează şi îndrumează nişte valori ireductibile. Dacă, prin urmare, încercarea de a defini valoarea

prin *genus proximum* rămâne, mai cu seamă după Kant, o întreprindere cu neputinţă a fi dusă până la capăt şi care ne pune în faţa acelui caracter adânc iraţional al oricărei valori, ele pot fi cu uşurinţă definite prin însuşirile caracteristice pentru fiecare din ele, adică prin ceea ce alcătuieşte diferenţele lor specifice. Care sunt deci diferenţele specifice ale fiecăreia dintre cele şase valori enumerate? Am definit, încă din prima prelegere a acestui curs, valoarea drept obiectul unei dorinţe, al unei aspiraţii a sufletului. Trebuie deci văzut care sunt aspiraţiile sufleteşti satisfăcute cu ocazia întrupării fiecăreia dintre aceste valori. Atunci când vom fi făcut acest lucru, vom fi pus, în acelaşi timp, în lumină caracterul diferenţial al tuturor valorilor.

Scurt spus – şi pentru a reveni cu mai ample detalii în cursul dezvoltărilor ulterioare – se poate de pe acum preciza că valoarea economică se înrădăcinează în nevoia de întreţinere a vieţii. Valoarea teoretică se dezvoltă, la rândul ei, din nevoia de a organiza experienţa. Câtă vreme nu introducem în experienţa noastră liniile unei sistematizări ştiinţifice, ea nu este altceva decât un haos vibrant de

impresii. Pentru a nu ne pierde în acest haos, e necesar să-l organizăm, şi acestei trebuinţe îi corespunde valoarea teoretică. Există însă în sufletul omenesc şi o altă năzuinţă, aceea căreia îi răspunde valoarea etică, şi aceasta este iubirea. Orice morală se înrădăcinează în nevoia de a iubi, de a simpatiza cu semenul, de a adora pe cei mai puternici, de a te bucura de înflorirea vieţii celei mai umile de lângă tine. Iubirea, în accepţia cea mai largă, este trebuinţa sufletească căreia îi răspunde valoarea etică. Dar întrucât trăim totdeauna în comunităţi omeneşti există în sufletul uman şi aspiraţia de a organiza relaţiile dintre membrii aceleiaşi comunităţi, aspiraţie căreia îi răspunde valoarea politică. Constrâns la atâtea obligaţii sociale şi la disciplina severă a minţii care gândeşte ştiinţific, omul are apoi nevoie să elibereze puterea de fantezie şi de sentiment a sufletului său, şi ceea ce răspunde acestei trebuinţe este valoarea estetică. În sfârşit, omul nu poate rămâne fără înţelegere pentru întregul lumii în care există, şi contactul său cu acest întreg, sentimentul relaţiilor cu care să ţine prin rădăcini multiple de întreaga fiinţă a universului,

este nevoia căreia îi răspunde valoarea religioasă.

Toate aceste valori, întrupându-se, dau naştere pe rând: utilului, bunul cultural care înseamnă realizarea valorii economice; adevărului, în care se întrupează valoarea teoretică; binelui, în care se concretizează valoarea etică; ordinii sociale în care dobândeşte fiinţa valoarea politică; frumosului, în care ia formă valoarea estetică; sfinţeniei, în care cuprindem valoarea religioasă. Când ne găsim în faţa unuia dintre aceste bunuri culturale şi când îl cugetăm ca bun cultural, prin urmare ca un obiect care intră în sfera unei valori, atunci acest act cultural, pe care l-am numit subiectiv, se întovărăşeşte cu un sentiment specific, care în cazul valorii economice este sentimentul utilităţii; sentimentul adevărului, pentru valoarea teoretică; sentimentul binelui, al frumosului şi al divinului, pentru celelalte valori pe rând. Aceste sentimente nu vibrează numai în sufletul consumatorului de cultură, ca un semn, că actul cultural subiectiv s-a perfectat, dar funcţionează, ca o putere regulativă, şi în sufletul creatorului de cultură: sentimentul frumosului îl inspiră şi

îl conduce pe artist; sfinţenia îl luminează şi îl mână pe sfânt. Acestea sunt sentimentele care alcătuiesc oarecum atmosfera în cuprinsul căreia viaţa creatorilor de cultură se dezvoltă. Dar toate aceste valori pot fi ele în întregime cuprinse de un suflet omenesc? Nu cumva sunt ele contradictorii? Nu există un conflict al valorilor în sufletul individual şi în cuprinsul mai larg al culturii sociale? Sau, dimpotrivă, există posibilitatea de a aplana conflictul latent al valorilor, de a obţine sinteza şi armonia lor? Iată două întrebări neliniştitoare, la care vom încerca acuma să răspundem.

IV. FOLOSUL ŞI PRIMEJDIA DIFERENŢIERII VALORILOR CRIZA CULTURII MODERNE

Încercând să definim valorile, am ajuns la rezultatul că valorile au un caracter iraţional, deoarece ele sunt rebele unei definiţii complete, întrucât niciuna dintre ele nu se poate constitui ca *genus proximum* al celorlalte. Valorile au încă un caracter diferenţial şi, la sfârşitul capitolului trecut, arătasem într-o schiţă fugară care sunt, pentru fiecare dintre valori, aceste caractere diferenţiale. Ideea ireductibilităţii valorilor, adică a

imposibilităţii de a defini pe una din ele prin alta, este un câştig al culturii noastre.

Nu totdeauna a fost însă aşa. În trecut, fie valoarea teoretică, fie valoarea morală era ridicată la rangul unei clase supraordonate, în raport cu care celelalte erau definite. Ideea că valorile sunt reductibile, că ele pot să fie derivate dintr-una din ele, conducea însă, în veacurile trecute, la intoleranţă pentru purtătorii altor valori, o intoleranţă care s-a cristalizat, rând pe rând, în trei tipuri omeneşti, a căror amintire poate să pună bine în lumină însuşirea acestor vremuri depăşite.

Iată, mai întâi, antichitatea, care ocupă, fără îndoială punctul de vedere al omului teoretic. Tot ceea ce reprezenta o veleitate de neatârnare faţă de această poziţie primeşte veştejirea grecului. Este interesant de amintit, în această ordine de idei, termenul grecesc de *banausos,* denumind pe omul orientat către câştig, către folosirea tehnică şi economică a vieţii. În portretul moral al barumsos-ului, grecul nu făcea decât să deprecieze un tip omenesc care nu se aşeza din punctul exclusiv de vedere al omului teoretic, eroul şi

reprezentantul prin excelenţă al acestei epoci istorice. Când în evul mediu valoarea religioasă dobândeşte supremaţia, omul cu veleitate ştiinţifică, acela care căuta adevărul pentru adevăr, devine *eretic.* În sfârşit, în vremea noastră trebuie amintită încercarea de a ridica la rangul unei norme supraordonate, în raport cu care sunt preţuite celelalte valori, valoarea estetică. În numele valorii estetice, concepută ca o ţintă supremă a tuturor sforţărilor culturale, pictează Nietzsche portretul polemic al *filistinului* cultural, al omului incapabil să realizeze în sine toate intenţiile profunde ale valorii estetice.

Iată cum şi în trecutul mai îndepărtat al omenirii şi mai aproape de noi, în această prezentare nefavorabilă a indivizilor care trăiesc din punctul de vedere al unei alte valori decât aceea pe care aceste vremi o postulau ca esenţială şi primordială, se dovedeşte ce câştig însemnat este părerea despre ireductibilitatea valorilor. Diferenţierea modernă a valorilor constituie un rezultat fericit în foarte multe direcţii.

Mai întâi, diferenţierea modernă a valorilor este o condiţie esenţială a progresului cultural, pentru că, în adevăr,

întruparea valorilor în bunuri culturale cere folosirea unei sume de mijloace tehnice foarte complicate. Producerea de bunuri culturale reclamă apoi o adaptare perfectă a mijloacelor la scopul urmărit. Dar scopul nu devine el însuşi clar, pentru ca adaptarea mijloacelor să devină în consecinţă mai uşoară, decât atunci când el este gândit ca bine diferenţiat. Astfel, câtă vreme ştiinţa nu era deplin conştientă de scopurile pe care trebuia să le urmărească, atâta vreme cât cercetarea teoretică nu ajunsese la conştiinţa autonomiei ei, metodele esenţiale ale ştiinţei n-au putut să fie găsite. Numai odată cu diferenţierea valorii ştiinţifice de valoarea religioasă, care mai înainte o comanda, me* toda cea mai proprie scopurilor pe care ştiinţa le urmăreşte, metoda inductivă, a putut să apară. Lucrul ştiţi că s-a întâmplat odată cu filosoful englez Bacon de Verulam, care marchează şi momentul eliberării definitive a mentalităţii ştiinţifice. Dar conştiinţa despre ireductibilitatea valorilor solicită nu numai progresul cultural, dar şi creşterea libertăţii individuale. Persecuţia omului pur teoretic în evul mediu, dar şi ceva mai târziu, era o consecinţă a subordonării valorii teoretice

la valoarea religioasă, în forma ei complexă religios-politică. Mai târziu însă, poate că tocmai purtătorii valorilor religioase au găsit o împiedicare a deplinei lor dezvoltări în societăţile moderne. De fiecare dată, câtă vreme oamenii nu se pătrunseseră bine de ideea diferenţierii valorilor şi de caracterul autonom, ireductibil, al fiecărei dintre ele, libertatea individuală şi posibilitatea de dezvoltare a personalităţii către ţintele care îi sunt proprii constituia un drum greu de străbătut. În sfârşit, conştiinţa autonomiei valorilor este, în acelaşi timp, şi o condiţie a sporirii toleranţei generale. Cel care stă din punctul de vedere al unei anumite valori, dar cu deplină conştiinţă a condiţiei autonome a tuturor valorilor, nu priveşte cu intoleranţă la acela care lucrează alături de el pentru promovarea altei valori. El ştie că fiecare dintre lucrătorii culturii sunt conduşi în fapta lor de o anumită valoare şi, după cum el doreşte ca, în realizarea acestor valori, libertatea să-i fie garantată, tot astfel el se arată respectuos pentru valoarea deosebită pe care o reprezintă semenul său. Iată în câte feluri conştiinţa ireductibilităţii valorilor înseamnă o condiţie fericită pentru progresul cultural,

pentru eliberarea omului şi pentru răspândirea toleranţei generale.

Dar dacă atâtea avantaje sunt legate de acest câştig modern, care este conştiinţa autonomiei valorilor, aceeaşi împrejurare a fost uneori învinovăţită de a fi dat naştere unor consecinţe dintre cele mai grave. S-a spus anume că diferenţierea valorilor este pricina esenţială a ceea ce s-a numit criza culturii moderne. Ce este această criză a culturii moderne? Este oare vremea noastră roasă de un rău adânc? Suferim, fără a şti, de vreo boală grea? Este ceva primejdios care se desfăşoară în jurul nostru şi în noi, în timp ce noi înşine continuăm să ne bucurăm, ca şi oamenii de altă dată, de bunurile vieţii, de frumuseţile naturii, de farmecele artei? Din multe părţi suntem asiguraţi că vremea noastră trece printr-o criză gravă, că, fără a o şti chiar, suntem cu toţii bolnavi de un rău tainic şi că doctorii spirituali ai omenirii trebuie să vegheze la căpătâiul acestui uriaş bolnav care este omenirea cultă de astăzi. Ce se înţelege însă prin criza culturii moderne? Care sunt elementele acestei crize?

Se spune, mai întâi, că prin această diferenţiere modernă a valorilor, ale cărei

multiple avantaje le-am expus mai înainte, a rezultat o imposibilitate pentru purtătorii valorilor respective de a mai îmbrăţişa punctul de vedere al totalităţii vieţii. Întrucât diferenţierea modernă a valorilor îmi rezervă o existenţă afectată uneia singure dintre aceste valori, postulată ca ţintă a vieţii mele, atunci fireşte că privirea mea nu mai poate să îmbrăţişeze totalitatea valorilor şi că, din această pricină, ar rezulta un fel de schingiuire, un fel de înjumătăţire a omului modern. O astfel de observaţie nu este cu totul nejustificată. Nu întâlnim oare în viaţă, de atâtea ori, savanţi cu mintea cea mai bogată şi împodobită cu cele mai întinse cunoştinţe, posedând o claritate şi o ascuţime a minţii capabilă să străbată în negura necunoscutului, oameni de metodă şi de fineţe intelectuală, care însă în lucrurile artei, de pildă, se dovedesc a fi tot atât de naivi, sau se dovedesc a fi mişcaţi de lucruri artistice de un prost gust, cum nu este deloc în concordanţă cu demnitatea lor intelectuală? Nu se întâmplă apoi alteori ca purtători ai valorilor politice, oameni care se găsesc la cârma treburilor publice sau ale instituţiilor în care s-au încorporat valorile politice, să aibă o mare

lipsă de înţelegere pentru viaţa şi opera unui savant sau a unui artist? Astfel de împrejurări nu sunt decât o consecinţă a acelei diferenţieri moderne a valorilor, care îi îngăduie fiecărui ins să trăiască în mod exclusiv în sfera valorii sale proprii şi predilecte.

Se spune apoi că diferenţierea modernă a valorilor a suprimat centrul culturii noastre. Cultura noastră nu mai este centrată, deoarece tendinţa omului modern de cultură este să tindă către periferie, să ocupe punctul de vedere particular al uneia singure dintre valori, şi anume al aceleia pe baza căreia el şi-a organizat specialitatea sa. Această stare de lucruri produce o dispersiune care dă un caracter haotic întregii noastre vieţi. Dar din lipsa acestui centru de organizare în interiorul culturii moderne mai rezultă ceva grav pentru sentimentul intim al purtătorului modern de valori culturale. Negăsindu-se centrat, grupat către un miez semnificativ al lucrurilor, omul modern de cultură, ni se spune, trăieşte într-un penibil sentiment de vid lăuntric. Neavând o temă esenţială a epocii, pentru care să trăiască şi chiar să moară, omul modern de cultură simte o

mare pustietate lăuntrică. Consecinţele diferenţierii moderne a valorilor ar deveni în cazul acesta încă şi mai grave.

Dar consecinţele devastatoare care sunt presupuse a rezulta din diferenţierea modernă a valorilor nu se întind numai asupra destinului individual al omului modern, dar, în acelaşi timp, asupra sorţii întregii societăţi. Nefiind grupată către un centru, neavând o structură lăuntrică, susţinută de un factor de unificare, societatea se dezorganizează. În planul întâi al importanţei culturale încetează să mai figureze societatea cu interesele şi aspiraţiile ei şi apare individul, ca purtător al valorilor culturale diferenţiate. Individualismul modern care a putut să se dezvolte la umbra diferenţierii valorilor este răspunzător de dezorganizarea care ameninţă societăţile moderne.

Iată cum diferenţierea modernă a valorilor n-a fost numai o condiţie a unor avantaje culturale, dar a fost – sau cel puţin lucrul a fost uneori astfel prezentat – o condiţie a multora dintre relele de care umanitatea modernă ar suferi. Şi atunci, doctorii spirituali au propus reîntoarcerea la formele unei culturi centrate. Încă din

primele decenii ale veacului trecut, Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, deosebea între epoci organice şi epoci de criză ale omenirii. O astfel de epocă de criză ar fi tocmai vremea în care trăim noi, şi sentimentul de insuficienţă pe care cu toţii îl resimţim astăzi s-ar datora, pe de o parte, distrugerii vechilor instituţii, iar pe de altă parte, creşterii excesive a spiritului de critică. Remediul la acest rău, Comte – deschizând în această privinţă un drum parcurs în urmă de mulţi alţii – îl propune în forma reunificării societăţii sub un nou principiu de autoritate, pe care el îl face să coincidă cu conduita ştiinţifică în faţa vieţii. Reorganizarea societăţii pe baza ştiinţei şi consimţământul la ştiinţă, ca un principiu de autoritate, capabil să remedieze relele critice moderne, este leacul pe care Auguste Comte îl propune omenirii.

Chiar Auguste Comte avea însă ocazia, comparând vremea noastră cu evul mediu, să observe că această din urmă epocă a omenirii a fost cu adevărat organică şi că idealul nostru actual trebuie să fie reinstaurarea unui nou ev mediu, în care însă principiul de autoritate să nu-l mai deţină, ca în trecut, biserica, ci să-l deţină

ştiinţa şi instituţiile ei. Cuvântul despre un nou ev mediu ca ţintă propusă sforţărilor culturale moderne datează, prin urmare, de la Auguste Comte. El a reapărut acum în urmă la alţi filosofi ai culturii, cum este, de pildă, rusul Berdiaev şi o serie întreagă de francezi, precum Jacques Maritain sau H. Massis, care cu toţii propun şi prevestesc un nou ev mediu, nu însă organizat în jurul valorii ştiinţifice, aşa cum voia Auguste Comte, ci întocmai ca în evul mediu, în jurul valorii religioase.

Este însă posibil un astfel de lucru? Este posibil oare să reurcăm şirul anilor şi să reinstaurăm formele de cultură ale evului mediu? Este posibil acest lucru, dacă l-am găsi, să presupunem, just şi demn de a fi dorit? Mi se pare că nu. Ceea ce alcătuieşte însuşirea esenţială a desfăşurării istorice este ireversibilitatea ei. Descoperim aci un nou punct în care istoria, ca domeniu al vieţii culturale, se deosebeşte de domeniul naturii. Procesele naturii fizice sunt reversibile: o energie mecanică se poate transforma într-o energie electrică şi energia electrică se poate transforma din nou în energie mecanică. Procesele istoriei nu sunt însă reversibile, pentru că în viaţa

istorică domină principiul întregii vieţi sufleteşti, principiul progresului spiritual continuu. Viaţa istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încât drumul înapoi nu s-ar putea face decât cu degajarea imposibilă de valorile pe care omenirea în cursul dezvoltării ei le-a însumat. O întoarcere peste secole, înapoi, în evul mediu, este chiar pentru aceste motive teoretice un lucru cu neputinţă. Dar este poate aci o aspiraţie greşită şi pentru anumite motive practice. Este adevărat oare ca vremea noastră este într-atât de rea, într-atât de bolnavă, încât trebuie cu orice preţ să înlocuim ţintele ei şi să schimbăm drumurile pe care ea le cutreieră? Nu are vremea noastră nicio temă originală şi este îndreptăţită oare acea criză de inafectivitate, acel sentiment al vidului lăuntric, pe care declară a-l resimţi câţiva dintre reprezentanţii culturii moderne? Dar oare însăşi diferenţierea modernă a valorilor nu este ea pusă în slujba unei teme originale de cultură?

La această întrebare cred că trebuie să răspundem cu o conştiinţă de mândrie a timpului în care trăim. Căci această diferenţiere a valorilor, care permite

creşterea, multiplicarea şi diferenţierea mijloacelor noastre intelectuale, morale, estetice, poate are ţinta de a împinge mai departe stăpânirea omului asupra naturii şi creşterea necontenită a spiritului său. Poate abia acum creatura, ajunsă la o sporită conştiinţă de sine, tinde să se transforme în creator. Un vis prometeic inspiră pe omul modern de cultură, iar această temă esenţială şi prin excelenţă patetică a vremii noastre nu poate fi servită altfel decât pe căile diferenţierii valorilor.

Dar oare omul care trăieşte şi creează din punctul de vedere al uneia singure dintre valori nu poate să reflecte în sine totalitatea vieţii? Este el condamnat veşnic să nu trăiască decât în orizontul mărginit al specialităţii lui? Nu cumva, dimpotrivă, există posibilitatea ca pe înseşi căile diferenţierii sale el să recâştige punctul de vedere al totalităţii vieţii? Nu este, cu alte cuvinte, posibil ca un artist, adâncind înseşi formele artistice ale vieţii, să străbată către orizontul larg în care se desenează linia totală şi pură a cosmosului? Nu este cu putinţă ca din însăşi adâncirea problemelor morale, politice, ştiinţifice sau economice, omul să pătrundă către viziunea întregului

şi să fie astfel mântuit de soarta acelei schingiuiri, care cu bună dreptate s-a observat în legătură cu atâţia reprezentanţi ai specialităţilor moderne? Nu e cu putinţă ca cel mai umil personaj, aşezat în cel mai modest loc, adâncind înseşi condiţiile vieţii şi lucrului său să simtă că, de la punctul specialităţii sale, a străbătut, prin numeroase osteneli lăuntrice, dincolo, la antipodul specialităţii, la punctul din care să poată privi întregul lumii? Iată câteva întrebări care merită, în adevăr, să fie puse.

V. STRUCTURA SUFLETEASCA

În dezvoltările de mai înainte, pornind de la constatarea că în epoca noastră valorile sunt diferenţiate, am încercat să punem în lumină mai întâi avantajele acestei diferenţieri, recunoscând în această împrejurare o condiţie a progresului cultural, a libertăţii individuale şi a toleranţei sociale. Trecând la examenul dezavantajelor care au fost recunoscute în împrejurarea diferenţierii moderne a valorilor, am arătat că acest proces a fost învinovăţit că a produs o dezorganizare a societăţii, a încărcat conştiinţa omului modern cu sentimentul deprimant al lipsei unei teme centrale de viaţă şi că, trăind în

punctul de vedere al valorilor diferenţiate, omul nu mai poate recâştiga sentimentul de totalitate în faţa vieţii, ceea ce ar echivala cu o diminuare a sa.

În aceeaşi ordine de idei, arătam însă că vremea noastră nu mai poate face calea întoarsă, că diferenţierea valorilor este un câştig modern, asupra căruia nu se mai poate reveni, că ea este condiţia esenţială a acelei teme „prometeice”, de cucerire cât mai întinsă a naturii şi spiritului, pe care omul modern şi-a propus-o, dar că există poate, în condiţiile psihologiei individuale, posibilitatea ca, din însuşi punctul de vedere al unei valori diferenţiate, omul să recucerească perspectiva totalităţii. Posibilitatea teoretică a acestei situaţii dorim s-o înfăţişăm acum.

Dar pentru a înţelege bine care sunt datele psihologiei „care fac posibilă o astfel de cuprindere totală a vieţii, pornind de la punctul de vedere al unei valori diferenţiate, trebuie să ne ducem cu mintea înapoi la acea psihologie mai veche, împotriva căreia ştiinţa nouă – ale cărei rezultate le vom folosi aci – a reacţionat cu putere. Acea psihologie mai veche la care mă gândesc acum este aşa-numita

psihologie atomistă şi asociaţionistă. Care era postulatul ei de bază? Era ideea că sufletul este o colecţie de stări elementare, din combinarea cărora pot rezulta stările sufleteşti mai complexe. Această psihologie îşi Merită deci numele de atomistă, întrucât admitea existenţa unui. Fel de atomi sufleteşti, a unor elemente simple, ireductibile, analoge atomilor, din asociaţia cărora cercetarea de altă dată încearcă să reconstituie întregul, unitar şi complex, al vieţii sufleteşti. De fapt, procedându-se astfel nu se făcea altceva decât să se dea o aplicaţie nouă vechii metode, introdusă în filosofia modernă de către Descartes şi după care sarcina ştiinţei era a găsi mai întâi prin analiză elementele simple din care un domeniu al realităţii se compune şi apoi, prin metoda sintetică „să se reconstituie realitatea în întreaga ei bogăţie şi variaţie.

Cu timpul s-a remarcat insuficienţa acestei metode. S-a observat anume că în viaţa sufletească nu avem de-a face numai cu asociaţii de elemente, că suma aritmetică a elementelor nu reconstituie întregul complex al stărilor sufleteşti mai evoluate; cu alte cuvinte, că, peste elementele care intră în combinarea acelor stări, avem un

plus care înseamnă o îmbogăţire adusă de spontaneitatea sufletului elementelor venite din exterior. Iată cazul percepţiei. În psihologia mai veche se spunea că percepţia nu este decât o sumă de senzaţii. Dar în percepţie este mai mult decât atât. În percepţie este mai întâi actul care unifică aceste senzaţii. Împrejurarea a fost observată de Kant, dar a fost valorificată psihologiceşte abia mai târziu. Actul unificator al percepţiei nu ne vine dinafară şi nu se confundă cu niciunul din elementele simple din care percepţia se însumează. Acest act este un plus creator al spiritului. Dar în percepţie, în afară de actul de unificare, care reprezintă un plus sufletesc, mai există şi actul proiectării în afară, atribuirea conţinutului nostru sufletesc unui suport exterior. Dar nici acest act nu se regăseşte printre elementele simple ale percepţiei. Dacă ne-am conduce în mod consecvent de afirmaţia că percepţia n-ar fi decât o însumare de senzaţii, niciodată n-am putea înţelege de unde provine acel factor care caracterizează în mod eminent percepţia, factor care constă din atribuirea unui produs pur intern unui substrat exterior. Iată dar nişte factori care nici nu

ne vin dinafară şi nici nu se confundă cu vreunul din acele elemente simple, atomii sufleteşti, din care vechea psihologie voia să reconstituie stările sufleteşti complexe.

Exemplele s-ar putea înmulţi şi toate ar legitima acea trăsătură pe care renumitul psiholog care a dominat ştiinţa lui şi, în mod general, disciplinele filosofice, în generaţia trecută, a pregnat-o în termenul de „sinteză psihică”. În această noţiune, W. Wundt, cuprindea acea însuşire fundamentală a sufletului a cărei activitate ar consta nu numai dintr-o însumare continuă de senzaţii, dar şi dintr-un progres continuu, reprezentând adaosul pe care spontaneitatea sufletului îl aduce elementelor lui de p revenienţă externă.

Dar în calea vechii psihologii atomiste şi asociaţioniste mai apăreau şi alte greutăţi. Apărea, de pildă, dificultatea că vechea psihologie studia o viaţă sufletească în genere, un om psihologic abstract, pe când în realitate nu există nicăieri această ipoteză a omului. În realitate există oameni particulari, psihologii particulare, determinate de tradiţii istorice, de eredităţi, de împrejurări sociale felurite. Obiectivul vechii psihologii nu se acoperea deci cu

realitatea, ci ea construia deasupra ei schema palidă şi abstractă a unei psihologii în genere. În sfârşit, ceea ce se mai imputa vechii psihologii era că ea nu este de niciun folos pentru acele ştiinţe care studiază totuşi manifestări sufleteşti ale oamenilor. Vechea psihologie nu era de niciun folos sau de un folos cu totul neînsemnat pentru nişte ştiinţe ca, de pildă, dreptul, economia politică, istoria, politica, etica ş.a.m.d., care în realitate n-aveau ce face cu elementele şi acele combinări de elemente pe care psihologia de altă dată ni le punea la îndemână. Şi atunci, din toate aceste observaţii, din relevarea tuturor acestor dificultăţi, a apărut nevoia de a schimba fundamentul vechii psihologii, de a-l înnoi, de a crea o nouă ramură a psihologiei, aşa-numita psihologie structurală, pentru întemeierea căreia mari merite şi-a câştigat, în ultimele decenii ale veacului trecut, filosoful german W. Dilthey.

Pentru Dilthey, sufletul nu este o colecţie de stări elementare, ci este – după cum el însuşi se exprimă – o structură teleologică, expresie care vrea să însemne că sufletul nu este amorf, cum ar fi o colecţie compusă din stările cele mai deosebite, ci are o formă, şi

că sufletul nu este acţionat numai de cauze eficiente, mecanice, aşa cum psinglogia mai veche susţinea atunci când admitea ca normă generală a vieţii sufleteşti legea asociaţiei de idei. În noua concepţie, sufletul este reprezentat conducându-se de cauze finale, adică de scopuri pe care le preţuieşte şi caută să le atingă. Am spus că în concepţia nouă viaţa sufletească nu mai este amorfă, ci are o anumită configuraţie. Din ce rezultă oare configuraţia aceasta? Din convergenţa tuturor seriilor de fenomene sufleteşti către un scop. Unitatea unui scop dă forma vieţii sufleteşti. Acest scop este o valoare. Sufletele noastre, prin toate actele lor, tind să afirme o anumită valoare, chiar când aceasta n-a devenit conştientă în noi, iar urcarea acestei valori în conştiinţă este o datorie a vieţii şi personalităţii, menită să dea structurii sufletului consistenţa ei deplină.

Dar reforma lui Dilthey mai are şi un alt sens. Psihologia mai veche era prin excelenţă o ştiinţă a naturii. Încă din prima prelegere am arătat care sunt scopurile şi metodele propriu-zise ale ştiinţelor naturale. Ce-şi propun ele? Generalizarea, extragerea de legi generale. Să spunem

deci că, în psihologia mai veche, metodele ştiinţelor naturii dominau fără contestare, întrucât căuta şi i se părea a găsi o lege generală în acea asociaţie de idei pe care o propunea ca bază de explicaţie a întregii vieţi sufleteşti şi pe care o construia prin analogie cu legea elementară a gravităţii, capabilă să explice, la rându-i, întreaga fenomenalitate mecanică a naturii. Atomismul şi asociaţionismul erau, aşadar, un fel de adaptare a psihologiei la spiritul mecanicii. O mecanică sufletească dorea să stabilească psihologia asociaţionistă. În veacul al XIX-lea apare însă, ca o nouă forţă a cosmosului ştiinţific, disciplina istorică, aceea care nu mai caută generalul, ci particularul, aceea care îşi ascute atenţia nu pentru ceea ce este comun şi universal în lucruri, ci pentru ceea ce este în ele unic şi incomparabil.

Aportul acestui nou spirit în psihologie este tocmai orientarea cercetării către stabilirea aspectelor unice ale vieţii sufleteşti, aspecte necoincizând, desigur, cu ale unui singur individ, dar posedând, în tot cazul, o particularitate mai pronunţată decât a omului de care se ocupa psihologia trecutului. În reforma psihologică pe care

Dilthey o propunea, spiritul istoricist – orientat către diferenţe, nu către asemănări, către stabilirea individualului, nu către aceea a generalului – îşi serbează un nou triumf. W. Dilthey istoricizează psihologia.

Dar după cum Dilthey aduce atâtea critici psihologiei mai vechi şi justifică astfel o nouă orientare, el însuşi primeşte critica unui elev al său, psihologul şi pedagogul german Ed. Spranger. Desigur, critica lui Spranger nu autorizează o reformă atât de hotărâtoare ca aceea pe care o făcuse mai înainte Dilthey. Această critică nu face decât să îndrumeze cercetarea mai departe, fără să distrugă bazele pe care, pentru multă vreme, maestrul său le-a asigurat cercetărilor psihologice moderne. Dilthey arătase că, fiind condus de o valoare, sufletul tinde să realizeze această valoare. Intervenţia omului în realitate se face în conformitate cu valoarea care îl conduce şi tinde la reforma realităţii în sensul ei. Ceea ce concură cu valoarea centrală a vieţii noastre sufleteşti capătă aprobarea noastră şi umple sufletul nostru de satisfacţie; dimpotrivă, ceea ce se opune valorii care ne conduce insuflă sufletului durere şi

împotrivire. Resimţim, în sfârşit, ca preţios numai ceea ce este în acord cu propria-ne valoare şi, dimpotrivă, ca lipsit de preţ şi demn de a fi neglijat, ba chiar combătut sau anulat, tot ceea ce nu se potriveşte cu valoarea centrală care ne conduce. Este însă adevărat acest lucru? Nu, răspunde Spranger. Nu este adevărat că noi socotim.

că are valoare numai ceea ce resimţim noi înşine ca valoros. Un efort de obiectivitate, chiar în viaţa de toate zilele, nu ne aduce adeseori să recunoaştem că un lucru oarecare are desigur o valoare, deşi nu răspunde criteriilor de preţuire proprii? Spunem, de pildă, despre cutare actor că este plin de talent, deşi jocul lui nu ne place. De asemenea, putem admira o ţară. O civilizaţie, declarând totuşi că nu le iubim. Astfel, preţuind unele valori şi comparându-le cu punctul de vedere al tendinţelor mele pur subiective, pot să constat o ciocnire; dar transportându-mă cu mintea în domeniul valorilor pure, trebuie să recunosc totuşi că valoarea deţine acolo un loc asigurat. Iată că valoarea nu se confundă cu sentimentul subiectiv al valorii; că pot gândi valori fără să mă bucur de ele. Este o obiecţie serioasă la afirmaţiile anterioare ale lui Dilthey. Dar

mai mult decât atât. Dacă n-aş fi decât prizonierul structurii mele, dacă n-aş preţui lumea şi viaţa decât în raport cu valorile care mă conduc pe mine însumi, cum aş putea înţelege valori emanând de la culturi cu totul deosebite de cultura căreia eu îi aparţin? Cum pot înţelege filosofia şi arta grecească, cum pot înţelege pe omul Renaşterii sau pe omul medieval, când aceştia aveau o altă structură teleologică decât a mea? Totuşi eu îi pot înţelege sau, în tot cazul, posibilitatea acestei înţelegeri alcătuieşte postulatul tuturor ştiinţelor istorice. Dar atunci, structura mea sufletească nu este o structură unilaterală, condusă de o singură valoare. Nu sunt prizonierul unei configuraţii închise, al unui fel unilateral de a fi. Este evident că în anumite împrejurări pot să depăşesc tendinţa mea fundamentală şi, împărţindu-mă între direcţii multiple, pot să îmbrăţişez întregul cosmos al spiritului uman.

Din aceste observaţii rezultă oare că structura este acea posibilitate a sufletului de a însera în realitate suma tuturor sensurilor posibile ale lumii, de a introduce lumea în sfera tuturor valorilor posibile? Trebuie să mărturisim că printre aceste

valori una singură are preponderenţa, una singură mă conduce, dar celelalte nu sunt excluse, ci sunt grupate în relaţii de subordonare faţă de valoarea centrală şi călăuzitoare. Se poate spune atunci că structura teleologică a sufletului este, în acelaşi timp, o structură ierarhizată, condusă de o valoare supraordonată. Însă nu incapabilă de a vibra şi în acord cu alte valori. În aceasta constă reforma pe care Spranger o aduce faţă de punctul de vedere anterior al lui Dilthey.

Această stare de lucruri observată de Spranger este confirmată de întreaga experienţă isterică şi de o bună parte a experienţei individuale. Să considerăm trecutul: nu există nicio epocă în istoria omenirii care să fi fost călăuzită de o singură valoare; toate epocile trecutului au lucrat în domeniul tuturor valorilor, dar printre acestea una a avut preponderenţa: valoarea teoretică în antichitate, cea religioasă în evul mediu. Călăuzindu-se de această valoare centrală, adoptând tonul, direcţia şi semnificaţia ei, celelalte valori au continuat însă să se manifeste. Grecia a produs nu numai prima filosofie ştiinţifică a lumii, dar a produs şi o artă, care are

oarecum caracterul filosofiei ei, o artă raţionalistă. În evul mediu valoarea religioasă conduce şi dă indicaţia generală celorlalte valori cultivate în cuprinsul ei. Astfel, arta evului mediu este ea însăşi o artă religioasă; filosofia evului mediu este o filosofie religioasă, o „sclavă a teologiei”. Iată deci că observaţia lui Spranger este deplin confirmată de considerarea trecutului. O singură valoare poate să dirijeze o epocă culturală, dar celelalte valori nu rămân neglijate, ci sunt numai pătrunse de spiritul valorii care dirijează. În acest înţeles se vorbeşte despre „unitatea de stil” a unei epoci.

În legătură cu acestea, socot momentul oportun să amintesc o noţiune de mare interes în filosofia culturii, introdusă de Friedrich Nietzsche sub denumirea de „stil cultural”.

Cultura e considerată de Nietzsche ca o operă de artă, ca o unitate purtând pecetea unei desăvârşite înjghebări armonice. Este drept însă că nu toate epocile au un astfel de stil cultural, adică acea pătrundere a tuturor valorilor contemporane de spiritul uneia singure dintre ele. În special vremii noastre, Nietzsche îi nega existenţa unui

astfel de stil cultural. Critica culturală pe care Nietzsche o adresează timpului nostru se înrădăcinează în constatarea că ea n-ar mai fi pătrunsă de spiritul unei singure valori, că n-ar mai exista pentru conştiinţele noastre o grupare a tuturor manifestărilor culturii în jurul unei axe unice.

Iată însă că nu numai experienţa istoriei confirmă vederea lui Spranger, dar şi experienţa individuală. Un om de ştiinţă nu poate oare, adâncind punctul de vedere al ştiinţei sale, să obţină consecinţe importante şi pentru punctul de vedere al altor valori? Nu se vorbeşte uneori de o morală a ştiinţei? Un savant care a aprofundat condiţiile activităţii sale principale nu străbate oare către un fel omenesc general, şi nu admirăm oare într-un adevărat om de ştiinţă o modestie, o cuminţenie a caracterului şi o luciditate, care poate fi dublată de o anumită căldură sobră şi stăpânită a inimii? Există o ştiinţă practicată în aşa fel încât ea schingiuieşte, înjumătăţeşte pe oameni. Aceasta nu este însă ştiinţa desăvârşit asimilată. Există o altă ştiinţă, adânc însumată, care transformă tot sufletul învăţatului. Gândiţi-vă, de pildă, la două personaje din romanul

lui Flaubert, *Madame Bovary*, la farmacistul Homais şi la acel medic de seamă care este chemat cu ocazia otrăvirii doamnei Bovary, la acel spirit sobru, larg, lucid, dar plin de milă pentru biata creatură omenească, doctorul Lari viere. Diferenţa dintre Homais şi Lariviere este aceea dintre două moduri de asimilare a ştiinţei şi a consecinţelor lor morale. Asemeni savantului, artistul el însuşi adâncind condiţiile activităţii lui poate să străbată la lumina omenească cea mai generală. Există, fireşte, o anumită atitudine care se opune la artişti acestui fel omenesc comprehensiv, un fel de a fi consistând dintr-o delicateţe exagerată, dintr-un interes exclusiv pentru creaţiile frumosului şi ale artei, ceea ce cu un cuvânt se numeşte „estetismul”. Dar există o cultură artistică mai profundă, care înseamnă o modificare a omului moral. Niciuna din valori, adâncită, nu e lipsită deci de facultatea de a ne îmbogăţi cu o seamă de daruri capabile a fi folosite şi în alte împrejurări decât în acele proprii valorii originale. Am văzut în ce consistă posibilitatea teoretică a acestei lărgiri a perspectivelor. Urmează acum să vedem, în principalele situaţii ale culturii, care sunt

modalităţile acestei reurcări de la o valoare diferenţială, care ne este proprie, la considerarea totalităţii sensurilor lumii.

A.B. CONFLICTUL ŞI UNITATEA VALORILOR

VI. CONFLICTELE VALORII ECONOMICE ŞI APLANAREA LOR

Am arătat că, dacă există comunicare între valori, nu este exclusă posibilitatea ca, adâncind pe aceea care alcătuieşte axa fiinţei proprii, să activezi pe celelalte, în subordine în jurul acestei axe. Vederea aceasta fiind afirmată ca o posibilitate pur teoretică în analiza trecută, făgăduisem să mă ocup de modalităţile practice ale acestei adânciri de sine. În executarea acestui program ar urma ca, luând în considerare pe fiecare din valori sau, mai bine zis, considerând pe rând tipurile omeneşti purtătoare, în mod respectiv, a fiecăreia dintre acestea, să arăt mai întâi conflictele în care structurile tipice se pot pune cu valorile care nu alcătuiesc centrul şi resortul lor cel mai intim, iar, pe de altă parte, să arăt cum totuşi celelalte valori se pot asocia cu valoarea care alcătuieşte centrul şi axa fiecăreia dintre aceste configuraţii sufleteşti. Nu voi dezvolta însă

această discuţie într-un spirit de ultimă consecvenţă, ci mă voi mulţumi, cu ocazia fiecăreia dintre valorile amintite şi a tipurilor sufleteşti corespunzătoare, să arăt conflictele cele mai observate în legătură cu ele şi chipul cum acestea au putut fi uneori rezolvate.

Iată, de pildă, pe omul economic, purtătorul valorii economice. În ce valoare introduce el realitatea? Pentru omul economic, lumea este un mare domeniu de utilităţi. Sforţările omului economic se îndreaptă către producerea de bunuri economice, iar, în această tendinţă a sa, el se lasă dirijat de norma maximului de randament prin minimum de efort. A achiziţiona cât mai mult printr-o sforţare cât mai uşoară este norma internă care dirijează sforţarea omului economic. Această stare de lucruri a primit încă din antichitate o critică tinzând să probeze că purtătorul valorilor economice intră în conflict fie cu valoarea teoretică, fie cu valoarea estetică, fie cu valoarea morală. Despre conflictul omului economic cu valoarea teoretică am amintit şi altă dată, atunci când citam termenul grecesc de *banausos,* termen prin care se exprimă tot

dispreţul omului teoretic grec pentru aceia care urmăresc utilitatea în viaţă şi al căror câmp de acţiune este producerea de bunuri materiale. Instrumentele şi metodele acestora sunt acelea ale braţelor omeneşti şi ale tehnicii care le ajută, nu ale speculaţiei intelectuale, socotită de greci nu numai având o demnitate mai mare, dar răspunzând chiar singurei demnităţi umane. Omul economic şi felul specific al activităţii sale putea deci primi dispreţul grecului.

Dar valoarea economică poate intra în conflict cu valoarea estetică şi este foarte interesant pasajul din *Politica* lui Aristotel cuprins în cartea 1,3,9, unde filosoful, într-un* spirit atât de caracteristic grecesc observă că: „Oamenii, din nefericire, se îngrijesc numai a trăi şi nu a trăi frumosceea ce alcătuieşte, în chip evident pentru el, un scop cu mult mai înalt al vieţii. Mai departe, Aristotel arată cum însuşi omul estetic, acela care vrea să introducă viaţa sa şi aspectele din preajmă-i în sfera frumuseţii şi armoniei, sucombă el însuşi sub puterea economicului. Este foarte interesantă, din acest punct de vedere, continuarea pasajului amintit: „Dorul de viaţă fiind infinit, oamenii se străduiesc să

strângă mijloace infinite de trai; chiar cei ce năzuiesc să trăiască frumos caută mai ales plăcerile corporale, şi fiindcă acestea se ştie că se procură prin bani, toată străduinţa lor se învârteşte în jurul afacerilor unde se câştigă bani, aşa încât, Ramura nenaturală a chrematisticii de aci s-a născut”. (Prin *chrematistică* Aristotel înţelegea arta înavuţirii, adică ceea ce ar fi în vremea noastră economia politică.) Iată cum însuşi omul. Călăuzit de valoarea estetică alunecă uneori sub punctul de vedere şi influenţa valorilor economice, ceea ce în ochii lui Aristotel alcătuieşte o abatere de la norma dreptei conduite în viaţă şi primeşte critica şi veştejirea sa.

Mai departe, Aristotel observă că „menirea curajului nu este să facă bani, ci fapte bărbăteşti, şi nici menirea artei războiului şi a medicinei nu este să facă bani; ci menirea celei dintâi este să aducă biruinţa, iar a celei de-a doua să aducă însănătoşire”. Condamnarea punctului de vedere economic este foarte clară în aceste texte tipice ale antichităţii. Dar această condamnare devine, la sfârşitul amintit al *Politicii,* încă mai categorică, şi anume atunci când Aristotel observă că există două

feluri de agonisire a bunurilor necesare întreţinerii vieţii: acela care rezultă din scoaterea din natură a lucrurilor folositoare şi acea agonisire de bunuri, socotită de el ca nenaturală şi pe care o aduce comerţul, prin intermediul banului. Multiplicarea banului prin bani este o împrejurare pe care Aristotel nu o poate admite, căci ea contrazice indicaţia naturii, norma naturală care călăuzeşte în toate împrejurările judecata lui etică: „Agonisirea avuţiei fiind de două feluri – scrie Aristotel – una comercială, alta domestică, aceasta din urmă este singura necesară şi vrednică de laudă, cea dintâi, ieşită din schimb, fiind cu drept cuvânt dispreţuită”. (Aristotel nu vorbeşte astfel numai în numele său propriu, ci în numele întregului sistem de valori al antichităţii.) Dar iată continuarea pasajului: „Agonisirea comercială este cu drept cuvânt dispreţuită, fiindcă nu-şi trage câştigul de la natură, ci din sine însuşi. Împrumuturile pe dobândă şi camătă sunt prigonite cu cea mai mare dreptate, fiindcă acestea îşi scot câştigul tot din bani, cărora nu le lasă destinaţia pentru care au fost creaţi. Căci pentru înlesnirea schimbului s-a produs moneda; dobânda însă se înmulţeşte

prin sine. De aceea, numele* grecesc al dobânzii înseamnă şi copil, căci copiii se aseamănă, de obicei, cu părinţii lor, şi tot aşa dobânda este ban din ban, acest fel de agonisire al averii fiind cel mai nefiresc din toate”. (Ideea că dobânda este un lucru opus naturii, fiindcă înseamnă o generaţie a banului din bani, primită de la Aristotel de toţi filosofii evului mediu, era citată ori de câte ori trebuia să se sprijine sentimentul omului medieval împotriva practicii dobânzii.) Iată cum textele lui Aristotel ne pun în faţă interesante conflicte între punctul de vedere economic şi cel estetic şi moral.

Dar uneori punctul de vedere economic a intrat în conflict şi cu punctul de vedere religios. Există numai greutatea de a alege, printre textele religioase, pe acelea care exprimă conflictul esenţial între tendinţele către viaţa întru Dumnezeu a omului religios şi viaţa adânc înrădăcinată în realităţile acestei lumi a omului economic. Alegerea e grea, fiindcă textele sunt prea numeroase, dar pentru a înţelege bine despre ce este vorba aici, unul din ele poate fi totuşi citat, ca, de pildă, textul puritanului englez Baxter, pe care îl citează Sombart în

cartea sa *Der Bourgeois*. Iată ce spune Baxter: „Ce poate însemna bogăţia şi onorurile acestei lumi pentru un suflet gata să treacă în altă lume şi care nu ştie dacă Dumnezeu nu-l va chema la el, chiar în această noapte? Crezi tu că vei putea duce cu tine în mormânt bogăţia şi onorurile tale? încearcă mai bine a resimţi nevoile pe care niciun fel de ban nu le poate satisface. Banul nu poate decât să agraveze, nu să uşureze servitudinea în care te ţine păcatul. O sărăcie cinstită nu este ea cu mult mai dulce decât bogăţia iubită într-un mod atât de exclusiv? Cugetă că bogăţia face mântuirea mult mai grea şi gândeşte-te la cuvintele sfântului Luca: «Este mai uşor unei cămile de a trece prin urechile acului decât bogatului în împărăţia cerului». Gândeşte-te, de asemenea, că iubirea de bani este izvorul tuturor relelor şi dacă tu crezi că banul este o ameninţare şi o primejdie pentru sufletul tău, cum poţi iubi tu banul până la punctul de a face, în vederea dobândirii lui, atâtea sforţări? Dacă te-ai îmbogăţit prin moştenire sau comerţ, nu renunţa la averea astfel dobândită, dar dă-i bună întrebuinţare”. (Vom vedea mai târziu – adaugă el – ceea ce trebuie să

înţelegem prin aceasta.) „Banul – continuă Baxter – întoarce sufletul omului de la Dumnezeu şi îl orientează către creatură. El ne face surzi la cuvântul lui Dumnezeu, incapabili de sfânta meditaţie; el ne răpeşte timpul pe care ar fi trebuit să-l consacrăm pregătirii morţii; el naşte conflictele de tot felul şi războaiele între naţiuni; el este izvorul tuturor nedreptăţilor şi al tuturor opresiunilor; el distruge caritatea şi operele cele bune; el seamănă tulburarea în familii şi duce pe oameni în ispita păcatului”. Numeroase sunt relele pe care Baxter, puritanul englez, le vedea decurgând din valoarea economică. Valoarea economică s-ar găsi deci într-un conflict general cu valoarea religioasă, estetică, morală şi teoretică. Ne putem întreba totuşi dacă oamenii au simţit totdeauna în felul acesta. Valoarea economică nu s-a putut niciodată armoniza cu alte valori? Adâncind punctul de vedere al valorii economice, oamenii nu au putut străbate niciodată către punctul de vedere al totalităţii vieţii? Nu a fost cu putinţă ca, rămânând oameni economici, ei să răsfrângă într-un mod mai larg lumea, să înţeleagă mai multe din sensurile care o străbat?

O raportare la cartea lui Sombart asupra tipului burghez, cel mai caracteristic exemplar uman economic, este aci necesară. Acest om economic, încă de la începuturile apariţiei sale în istoria modernă, în Italia Renaşterii, dar şi în realizările sale de mai târziu, ca, de pildă, în America din veacul al XVIII-lea a lui Benjamin Franklin, face să se îngrămădească documente care arată că el n-a fost totdeauna atât de miop pentru sensurile mai generale ale vieţii şi că, adâncind tocmai poziţia sa specifică de om economic, el a putut să se înalţe la punctul de vedere al totalităţii. Dar înainte de a spicui în cartea lui Sombart, vreau să vă atrag atenţia asupra faptului că metoda acestui autor are un caracter genetic. El arată cum toate celelalte valori despre care va fi vorba, ca valoarea teoretică, morală sau religioasă, au lucrat în mod activ, au contribuit ca factori eficienţi la producerea mentalităţii economice a burghezului. În ce mă priveşte, nu voi adopta această metodă. Problema producerii mentalităţii burgheze nu mă preocupă aci. Ceea ce doresc să arăt este posibilitatea valorilor morale, teoretice sau religioase de a se întruni în jurul valorii

economice.

Iată. Mai întâi câteva observaţii în ceea ce priveşte concilierea economicului cu moralul. Omul îndreptat către realizarea de bunuri materiale, acela care concepe viaţa sub unghiul utilităţii, poate oare să fie străin de orice îndrumare morală? Desigur că nu. Producerea de bunuri materiale efective cere o disciplină de viaţă, o sobrietate, o ordine, al cărei concept este preconizat chiar din primele timpuri ale Renaşterii, adică din primele faze ale burgheziei contemporane. Este conceptul de *sanda masserizia,* pe care-l formulează Leon Battista Alberti, un renumit scriitor şi arhitect al Renaşterii, caracteristic pentru mentalitatea burgheză a vremii şi cetăţii sale. Alberti a scris o foarte interesantă carte, un document de primul ordin pentru studierea mentalităţii burgheze, intitulată *Del governo della famiglia,* în care arată linia de conduită pe care o bine întemeiată familie burgheză se cuvine s-o respecte şi de la care speră că descendenţa sa nu se va abate niciodată. Moralul apare în această carte strict asociat cu economicul.

Există apoi un text de cea mai mare importanţă împrumutat propriei descrieri

de viaţă a lui Franklin, erou prin excelenţă al civilizaţiei economice a Americii-de-Nord. Ideea sfintei ordini în viaţă, *sanda masserizia,* apare – fireşte, în alţi termeni – şi la Franklin, după cum o dovedeşte pasajul din autobiografia sa relativ la raţiunea succeselor de care i-a fost dat să se bucure în tot timpul vieţii sale. „Luasem către această epocă – este vorba de tinereţea lui – decizia îndrăzneaţă şi serioasă de a realiza în viaţa mea perfecţiunea morală. Voiam să-mi ordonez existenţa în aşa fel încât să elimin din ea orice eroare posibilă; voiam să mă aşez deasupra a ceea ce ar fi putut să-mi dicteze fie o înclinaţie naturală, fie obişnuinţele, fie convenienţele sociale. Cum ştiam sau credeam a şti ceea ce este drept şi ceea ce nu e, nu vedeam de ce nu aş fi fost în stare să evit ceea ce este nedrept şi să fac totdeauna numai ce este just. Dar nu întârziai să constat că sarcina era mai grea decât o credeam. În timp ce îmi luam toate precauţiile pentru a evita o greşeală, adeseori mi se întâmpla să cad într-o alta… Obişnuinţa era mai puternică decât vigilenţa mea; dispoziţia naturală căpătând preponderenţă asupra raţiunii, ajunsei în cele din urmă la concluzia că simpla

convingere teoretică, potrivit căreia este în interesul nostru de a fi cu desăvârşire virtuoşi, nu ajunge să ne prezerve de anumiţi paşi greşiţi, ci că trebuie să zdrobim vechile obişnuinţe şi să dobândim altele noi pentru a asigura vieţii un caracter în mod invariabil onest. Pentru a obţine acest rezultat am închipuit metoda următoare... /* Şi astfel ajunge Franklin a arăta principiile pe care omul economic trebuie să încerce a le introduce, ca nişte deprinderi active, în viaţa lui. Aceste principii sunt: temperanţa, tăcerea, ordinea, decizia, moderaţia, zelul, loialitatea, echitatea, stăpânirea de sine, curăţenia, echilibrul moral, castitatea. Vedeţi, prin urmare, că acest om economic, tocmai în vederea achiziţiei şi bunei administrări a averii, îşi impune o disciplină morală, pe care o studiază şi o preconizează cu minuţiozitate.

Iată cum, pornind de la punctul de vedere economic, există o trecere către punctul de vedere moral. Dar există oare o trecere mai departe? Alte categorii morale, afară de această ordine a vieţii, pot ele să se dezvolte din poziţia economică? Sombart observă, cu multă dreptate, în cartea sa ce

loc deţine imperativul loialităţii şi onestităţii în mentalitatea omului economic, ca, de pildă, atunci când reproduce pasajul din Alberti, în care autorul se laudă că membrii familiei sale au observat totdeauna în respectarea contractelor cea mai mare sinceritate. Numai impresia sigură a stabilităţii, seriozităţii şi consecvenţei caracterului poate asigura dezvoltarea unei situaţii economice. Dar toate acestea răspund unor bunuri morale, rezultate din însăşi situaţia specifică a omului economic. Pe lângă loialitate, etica burgheză recomandă apoi onestitatea. Ce se înţelegea însă prin onestitate în limbajul Renaşterii? Este acea conduită care consistă dintr-o bună şi conformă purtare în societate, respect de tine însuţi şi tendinţă de a menţine, buna imagine a semenilor despre tine. Preocuparea de respectul semenilor pentru tine şi respectul tău de tine însuţi intră deopotrivă în compoziţia onestităţii. Preconizând această onestitate, Alberti prescrie burghezului să nu se arate decât într-o societate convenabilă; să nu lipsească niciodată de la sfânta liturghie şi nici de la predica de duminică; în toată atitudinea sa exterioară să se arate corect, şi aceasta

pentru convenienţe comerciale cu totul burgheze. Iată altă aspiraţie către o formă etică a Vieţii, rezultată tocmai din punctul de vedere al economicului. În sfârşit, în acelaşi sens, putem să citǎm mărturia lui Benjamin Franklin, când scrie: „Pentru a întări creditul şi poziţia mea comercială, mă îngrijeam nu numai de a fi în mod real muncitor şi sobru, dar, de asemenea, să evit totdeauna aparenţa contrariului. Mă îmbrăcam în chip modest; nu mă lăsam niciodată văzut în locuri unde lumea se deda la distracţii josnice şi niciodată nu mă duceam nici la vânătoare, nici la pescuit. „O astfel de sobrietate trebuie înţeleasă ca un bun moral rezultând din însăşi situaţia specifică a omului economic.

Dar în afară de această ascensiune a economicului către moral, se poate urmări şi ascensiunea lui către teoretic. În cărţile lui Alberti se găsesc foarte multe citate din filosofi şi poeţi antici, ca, de pildă, din Homer, Demostene, Titus Livius, Platon, Catul, Pliniu, Var on şi alţii. Observând cum se grupează aceşti poeţi şi cugetători şi în ce constă substanţa învăţăturii pe care Alberti o extrage din ei, Sombart scoate concluzia că simpatia burgheziei merge mai

ales către filosofia stoică, caracterizată deopotrivă printr-o aderare la normele raţiunii şi printr-o reprimare a instinctelor animale, o dublă îndrumare, care se potriveşte, de fapt, cu nevoile producţiei. Iată cum nici faţă de valorile teoretice omul economic nu este străin; iată cum, adâncind condiţiile situaţiei sale, el găseşte o ieşire şi către reflectarea filosofică a vieţii.

Dar economicul găseşte o cale liberă şi către religios, ba chiar înrudirile dintre religios şi economic au alcătuit tema studiilor foarte interesante pe care sociologul Max Weber le-a consacrat acestei probleme. După Max Weber, există la baza formării mentalităţii capitaliste moderne o contribuţie religioasă puternică, şi anume contribuţia protestantă. În acelaşi fel, Sombart, arătând care este înrâurirea factorilor religioşi în formarea mentalităţii burgheze, ne dă câteva texte, interesante întrucât indică limpede în ce fel omul economic ajunge să trăiască şi unele valori religioase. Iată, de pildă, din foarte instructiva carte a unui postăvar francez din veacul al XVII-lea, *Le livre de Raison*, acest semnificativ pasaj: „Un negustor – spune autorul – trebuie să fie mai întâi de toate

onest şi virtuos. Averea dobândită nu profită stăpânitorului său, în timp ce bunurile agonisite de către omul pios şi just coboară rădăcini adânci în pământ, aduc binecuvântarea lui Dumnezeu şi se transmit copiilor şi nepoţilor”. Sau în altă parte: „Profitul este o binecuvântare a lui Dumnezeu în acelaşi fel ca şi copiii. De la Dumnezeu primim totul; el este acela care binecuvântează şi face ca întreprinderile noastre să prospere”. Există o situaţie religioasă, plină de pietate, în felul omului care porneşte către întreprinderea de cucerire economică a vieţii. Reflecţiile evlaviosului negustor francez din veacul al XVII-lea nu sunt, de altfel, decât un exemplu printre atâtea altele posibile.

Valoarea economică nu este deci incompatibilă cu niciuna din valorile care în antichitate erau prezentate ca opusele şi duşmanele ei. Există posibilitatea de a organiza în jurul economicului celelalte valori, care iau în această constelaţie tocmai caracterul pe care-l indică valoarea principală care le guvernează. Împrejurarea trebuie reţinută ca unul din primele exemple ale felului în care valorile comunică în interiorul structurii sufleteşti.

VII. ŞTIINŢA ŞI MORALA

Continuăm demonstraţia vederilor noastre asupra chipului în care valorile comunică în interiorul structurii sufleteşti pentru cazul special al omului teoretic; dar fiindcă materia este mai abundentă aici, vom consacra problemei dacă omul teoretic, adâncind punctul său de vedere specific, poate să se înalţe la punctul de vedere al totalităţii, nu numai capitolul acesta dar şi capitolul următor. Conflictele omului teoretic se afirmă pe de o parte cu valoarea morală, pe de alta cu valoarea religioasă. Consideraţiile de faţă le vom consacra primului dintre aceste două conflicte. Dar, mai întâi, în ce consistă atitudinea omului teoretic? Această atitudine este făcută din înclinarea de a găsi în realitate esenţe identice cu ele însele şi de a afirma că în legătura dintre acestea consistă realitatea dată în experienţa noastră. Pe câtă vreme omul economic caută în realitate un vast câmp de utilităţi, pe câtă vreme omul estetic recunoaşte aci un întins domeniu de expresii ale propriei lui subiectivităţi, omul teoretic vede în realitate o legătură de unităţi de-a pururi identice cu ele însele. A avea o atitudine teoretică sau ştiinţifică în

faţa vieţii înseamnă a introduce realitatea în sfera valorii corespunzătoare, înseamnă a da realităţii această semnificaţie. Aşezându-se însă din acest punct de vedere, omul a simţit aprinzându-se în sine scânteia anumitor conflicte.

Un conflict între ştiinţă şi morală antichitatea n-a cunoscut, fiindcă antichitatea nu diferenţiase încă între aceste două valori. Binele, valoarea morală, era pentru antichitate mai degrabă o varietate a teoriei. În felul acesta, toate moralele antice, dar şi unele dintre moralele mai noi, dezvoltă ideea de bază a lui Socrate, după care cunoştinţa este în acelaşi timp şi virtute, ignoranţa fiind viciu. Mai târziu însă, cele două valori s-au diferenţiat, şi între ele, şi faţă de altele, cu care el se pot întruni în unitatea structurii sufleteşti, şi la această întreprindere o contribuţie de mare însemnătate a adus, la sfârşitul veacului al XVIII-lea, Im. Kant. Dar diferenţierea s-a făcut într-un asemenea sens, încât cele două valori nu s-au constituit într-un raport de coordonare, nu s-au situat pe acelaşi plan de importanţă, ci valoarea teoretică, urmând indicaţia moştenită din antichitate, a căpătat o

preponderenţă evidentă, ca atunci când se socotea că atitudinea ştiinţifică în faţa vieţii poate să istovească întreaga semnificaţie a realului... Atitudinea morală, faţă de această situaţie, s-a găsit pusă într-un fel de minoritate şi, alarmată, a încercat o răsturnare a poziţiei antice, care constă din subordonarea valorii morale la valoarea teoretică, încercarea pe care au întreprins-o atunci unii filosofi e făcută din subordonarea valorii teoretice la valoarea morală, ca în cazul, citat şi altă dată, al lui Fichte, pentru care doctrina era o formă a caracterului. Aceeaşi poziţie revine mai târziu la filosofii americani pragmatişti, printre care numele mai bine cunoscut şi mai deseori citat este acela a lui William James. Pentru James şi ceilalţi gânditori pragmatişti, valoarea teoretică nu este decât expresia unei valori resimţită ca folositoare pentru viaţă. Adevărul este o maximă utilă vieţii, dar fireşte nu oricărui fel de viaţă, ci vieţii celei înalte, nobile, morale. Această observaţie restrictivă o face un contemporan francez al pragmatiştilor, filosoful Boutroux, care constată în spirit pragmatist că adevărul nu reflectă numai ceea ce este util în viaţă, nu este numai un

ecou al unei atitudini folositoare existenţei, dar al unei atitudini utile pentru un anumit gen de viaţă, pentru viaţa călăuzită de un ideal. Observând această situaţie, Boutroux adaugă, cu multă dreptate, că pragmatişti! pe această cale reintroduc în realitate factorul ideal, supremaţia teoreticului, pe care avuseseră veleitatea să-l elimine, ca fiind un produs al inteligenţei. Astfel, factorul intelectual capătă iarăşi, în acord cu vechiul sistem, o preponderenţă pe care pragmatiştii căutaseră s-o anuleze.

Toate aceste încercări sunt interesante, dar nu sunt propriu-zis folositoare pentru ceea ce urmărim noi în acest studiu, pentru că ideea de bază de la care am pornit este aceea a comunicării valorilor şi nu a subordonării uneia faţă de alta. Concilierea pe care o încercăm noi rezultă nu dintr-o operaţie logică, ci din adâncirea unui punct de vedere unilateral, până în momentul în care acesta devine reprezentativ şi total. Metoda noastră nu este o metodă intelectivă, ci o metodă de intensitate, de adâncire experimentală, încât soluţia sugerată fie de antichitate, fie de Fichte şi de pragmatiştii moderni nu ne poate fi de folos. Noi trebuie numai să examinăm dacă

omul teoretic, neabandonând poziţia sa, nerecunoscând că punctul său de vedere ar fi într-un fel oarecare inferior şi că el trebuie, ca atare, subordonat altora, trăind numai valoarea teoretică cu toate tendinţele închise imr-însa, poate sau nu să străbată la totalitate. Aceasta este întrebarea pe care trebuie să ne-o punem în spiritul studiului nostru şi în acest spirit vom căuta să-i răspundem.

Mai înainte de a încerca acest răspuns, să vedem mai de aproape în ce consistă conflictul între ştiinţă şi morală. Ştiinţa, aşa cum s-a dezvoltat în ultimul secol, este o ştiinţă mecanicistă şi, ca atare, ea exclude din interpretarea realităţii orice idee de finalitate. Ştiinţa modernă se întreabă numai care sunt raporturile de coexistenţă şi succesiune dintre elementele simple, adică dintre esenţele identice cu ele însele, care constituie materialul realităţii, fără să se preocupe dacă raporturile dintre elemente justifică un sens, dacă ele se îndreaptă către o ţintă şi dacă, această ţintă devenind cunoscută, realitatea s-ar putea îmbogăţi şi cu o semnificaţie. Viaţa însăşi nu este pentru ştiinţa mecanicistă decât un fenomen oarecare în seria reacţiilor fizico-

chimice. Dar, dacă aceasta este situaţia, este limpede că o astfel de ştiinţă a trebuit să deprime efortul finalist al fiinţei noastre morale, fiindcă ceea ce o caracterizează pe aceasta este tocmai orientarea către un scop, împreună cu voinţa de a introduce acest scop în realitate, aspiraţia de a modifica realitatea după indicaţiile scopurilor noastre etice. Dacă ştiinţa prezintă realitatea ca un câmp lipsit de semnificaţie, este firesc ca în faţa ei efortul finalist al fiinţei morale să apară ca o imensă iluzie naivă.

Căutând să stabilească numai cauze eficiente în procesele realităţii, ştiinţa modernă a exercitat o critică nemiloasă şi împotriva ideii de progres. Progresul a fost prezentat ca o iluzie de natură egocentrică, adică o iluzie rezultând din faptul că noi înşine, cu sfera noastră de valori, postulându-ne ca ţintă a creaţiei şi judecând restul realităţii cosmice şi istorice în raport cu scopul pe care-l constituim noi, pronunţăm sentinţe defavorabile realităţii atunci când procesele ei par a se abate de la ţinta pe care o imaginasem, şi, dimpotrivă, formulăm sentinţe binevoitoare atunci când se pronunţă un acord oarecare între

tendinţele noastre şi realitatea înconjurătoare.

Iată deci câteva din punctele în care conflictul dintre ştiinţă şi morală se pronunţă mai acut. Ştiinţa ne înfăţişează un univers fără sens. Morala se bazează pe ideea că realitatea este capabilă de a cuprinde în sânul ei un sens conform cu finalitatea noastră morală, că ea este modificată, că nu este absurdă, că nu este rebelă perfecţionării. Dar deşi acest conflict este real şi cu toate că a însângerat multe suflete, trebuie observat că el se declară numai atunci când ne punem din punctul de vedere al unei ştiinţe mecaniciste, dar că acest fel de ştiinţă nu este singura posibilă. Mai ales în vremea din urmă, ideea de finalitate s-a reintrodus în biologie, unde a devenit indispensabilă pentru explicarea fenomenelor vieţii. Viaţa nu mai poate fi astăzi explicată, după părerea celor mai riguroşi biologişti ai vremii, în afară de ideea de finalitate. Ceea ce alcătuieşte originalitatea vieţii faţă de felul propriu al fenomenelor fizico-chimice este tocmai permanenta ei orientare către un scop, adică acea stare de lucruri care ne obligă, atunci când voim să ni le explicăm, de a le

pune totdeauna în legătură cu un scop oarecare. În felul acesta, ştiinţa, acceptând din nou ideea de finalitate în cuprinsul ei, elimină, cel puţin într-o măsură relativă, acuitatea conflictului care s-a pronunţat mai înainte între punctul de vedere al moralei şi propriul ei punct de vedere.

Unul dintre aceia care au observat această stare de lucruri şi a întrezărit, în orientările moderne ale ştiinţei, posibilitatea unui acord între ea şi îndrumarea finalistă a moralei, este filosoful italian Rignano, care susţine că, din considerarea realităţii, noi putem să scoatem viziunea despre un sens unitar care străbate întreagă această realitate. Acest sens ar sta în faptul de observaţie a armoniei din ce în ce mai perfectă a feluritelor finalisme particulare, care la originea lucrurilor se ciocneau între ele. Astfel, interneindu-se pe constatările ştiinţei, Rignano crede a putea preconiza o morală a armoniei vieţii. Dar nici soluţia lui Rignano, consistând în atenuarea conflictului dintre morală şi ştiinţă, prin consideraţia că ştiinţa însăşi, în ultimele eji întreprinderi, a fost nevoită să admită ideea de finalitate, nici această soluţie nu ne

poate mulţumi pe noi, deoarece ea este o încercare de conciliere făcută tot din singurul punct de vedere a ştiinţei. Astfel, în căutarea unei posibilităţi de aplanare a conflictului dintre ştiinţă şi morală, noi nu putem să admitem nici vechiul punct de vedere al filosofiei antice, nici punctul de vedere al lui Fichte, nici punctul de vedere al pragmatiştilor, nici pe acela al unui filosof ştiinţific cum este Rignano. Întrebarea noastră se îndreaptă în altă direcţie, şi anume dacă, adâncind situaţia teoreticului, noi putem să ajungem la un punct de vedere moral.

Respectând indicaţiile acestei metode, mai interesantă este o altă observaţie a lui Rignano, şi anume că o raţiune educată în disciplina ştiinţei este o raţiune care are posibilitatea să mobilizeze un număr cât mai mare de tendinţe afective şi astfel să reprime acele tendinţe ale noastre care sunt superficiale, în avantajul acelora dintre ele care sunt mai adânci. Cum se întâmplă această mobilizare de tendinţe afective prin raţiune?

Raţiunea este pentru Rignano o simplă colecţie de simboluri afective – ideea, percepţia, prezentarea, legătura dintre

aceste reprezentări, adică judecăţile, şi legătura dintre acestea din urmă, adică raţionamentele noastre, n-ar fi decât simple simboluri mintale, justificând unele tendinţe afective. În felul acesta, punctul de vedere al lui Rignano este şi el apropiat de acela al pragmatiştilor, foarte general deci în filosofia modernă, însă dacă este aşa, îndepărtând graniţele raţiunii noastre, făcând-o mai puternică, mai vastă, mai adâncă, în acelaşi timp noi reactivăm tendinţe cât mai numeroase, cu care construcţiile intelectuale sunt legate şi, în felul acesta, ajungem a nu mai fi mişcaţi de o singură înclinaţie oarbă, ci de expresia tuturor orientărilor alcătuind totalitatea naturii noastre. În felul acesta, o profundă educare ştiinţifică a raţiunii ar evita primejdia de a ne lăsa determinaţi de una singură dintre tendinţele noastre. Răspunsul acesta este mai aproape de problema pe care ne-am pus-o. Dar la aceeaşi problemă se pot da şi alte răspunsuri.

Realizările morale ale Omului teoretic sunt numeroase. Iată, de pildă, situaţia morală a unui om lucrând în ştiinţele naturii şi ocupând punctul de vedere al unui

determinism mecanicist. Atunci când înţeleg că acest univers este un ciclu închis de raporturi determinate după cauze mecanice, atunci o înaltă resemnare începe să stăpânească fiinţa mea, îmi dau seama că, prin multiplicitatea infinită a cauzelor naturale, sunt destinat să ocup locul în care mă găsesc şi că singurul lucru care îmi rămâne de făcut este să împlinesc, cu seninătate de conştiinţă şi în cele mai bune condiţii, funcţiunea pe care locul ce-l ocup mi-o rezervă. Egalitatea de suflet, seninătatea stoicului, aşa cum ea se oglindeşte în maximele unui Marc Aureliu şi Epictet, este bunul moral pe care îl produce concepţia deterministă a lumii.

Dar dacă armonia deterministă şi mecanicistă a unui univers închis poate să inspire o resemnare înaltă, viziunea uneii armonii finaliste, orientată către un scop, poate inspira un alt bun moral, şi anume eroismul moral. Dar nu numai aceasta sau altă viziune despre natura lucrurilor poate să inspire bunuri morale, dar şi spiritul ştiinţific în mod general. Consideraţi în consecinţele ei morale deprinderea cercetării adevărului. Această deprindere, îndrumare esenţială în firea omului de

ştiinţă, produce virtutea morală a justiţiei. Justiţia caracterului poate nu este altceva decât expresia etică a obiectivităţii spiritului. Obiectivitatea nu este numai o însuşire intelectuală, de care facem uz în ştiinţe, ci şi o însuşire cu largi repercusiuni morale. Apoi, acela care afirmă valoarea teoretică, care îşi propune ca scop al vieţii găsirea adevărului cu orice preţ, insul care postulează în propria sa viaţă supremaţia idealului teoretic, omul acesta nu poate să resimtă vreo împiedicare care să-l abată de la cucerirea adevărului. În felul acesta atitudinea ştiinţifică inspiră spiritului curaj şi hotărâre. În sfârşit, metoda, adică înclinarea de a te conduce totdeauna după o anumită normă, echivalează, în acelaşi timp, cu o reprimare a subiectivităţii, a impresiilor particulare şi arbitrare care ne pot stăpâni. Această metodă nu aduce în consecinţele ei şi o anumită valoare morală? Vă aduceţi aminte poate de acel personaj din unul din romanele lui Bourget (un scriitor mult agitat de problema conflictului dintre ştiinţă şi morală), care, constatând în organismul său apariţia unei boli grave, o studiază, cu răbdare şi cu reprimarea bietei lui inimi însângerate, până în ultimul

moment. Această observaţie de sine a unui mare medic bolnav nu este un act de disciplină morală, rezultat tocmai din situaţia sa de om de ştiinţă? Iată deci o altă cucerire morală produsă de însăşi adâncirea punctului de vedere ştiinţific. Dar chiar şi scepticismul metodic, înclinarea de a nu primi nimic de-a gata, de a controla totul, nu este şi ea producătoare de anumite consecinţe morale, şi anume a acelei delicateţi care te duce mai greu la faptă, pentru că doreşti ca fapta să fie cât mai echitabilă, cât mai justă? în sfârşit, poate că morala, îndrumată de ştiinţă, culminează în acel fior respectuos în faţa necunoscutului, care apare tocmai din epuizarea limitelor cunoştinţei. Tocmai omului de ştiinţă adâncă îi este dat să înţeleagă că priceperea sa este insuficientă, şi în sufletul său apare astfel o nouă valoare morală, acea modestie care inspira lui Spinoza, unul dintre cei mai perfecţi oameni teoretici ai istoriei, vorba pronunţată atunci când fusese invitat să ocupe o catedră de filosofie la Universitatea din Halle: „Nu ştiu destul pentru a putea învăţa pe alţii”. Dar la limitele posibilităţilor cunoaşterii, omul este înfiorat şi de altceva, de o valoare mai

înaltă, de fiorul necunoscutului care îl înconjoară şi îl determină. În felul acesta, valoarea ştiinţifică adâncită se dovedeşte a fi nu numai capabilă de a produce valori morale, dar, în acelaşi timp, de a ne conduce până în miezul atitudinii religioase.

VIII. ŞTIINŢĂ ŞI RELIGIE

Aspectul cel mai izbitor al conflictului dintre religie şi ştiinţă stă în faptul că, pe câtă vreme religia presupune o ordine de fenomene supranaturale, ştiinţa înţelege să se menţină pururea în cadrul naturii. În adevăr, punctul de vedere religios afirmă existenţa unui Dumnezeu conceput ca un creator spontan al lumii din nimic. Iată însă o afirmaţie pe care ştiinţa nu o primeşte; creaţia spontană şi, mai cu seamă, creaţia din nimic este o idee menită să rămână totdeauna străină ştiinţei. Ştiinţa nu cunoaşte decât o producere evolutivă de forme materiale din alte forme anterioare. Religia afirmă apoi existenţa unei providenţe, adică al unui proces al lumii călăuzit de cauze finale, pe care Dumnezeu şi le reprezentase mai înainte ca procesele să fi început a decurge. Dar ştiinţa, cel puţin o anumită ştiinţă, caută să se dispenseze de ajutorul explicaţiei prin cauze

finale, înlocuindu-le, peste tot locul, cu cauze eficiente, adică cu unele care lucrează fără reprezentarea scopului către care procesele, descătuşate de ele, se îndreaptă. În al treilea rând, religia admite existenţa miracolului, adică presupune posibilitatea unei intervenţii a lui Dumnezeu în mijlocul procesului realităţii, pe câtă vreme ştiinţa afirmă totdeauna inflexibilitatea legilor naturii, prin urmare imposibilitatea, chiar pentru o voinţă supremă, de a înfrânge şi modifica cursul natural al fenomenelor. În sfârşit, în concepţia religioasă, omul, oprimat de desfăşurarea străină şi potrivnică lui a proceselor naturale, crede în posibilitatea de a face să se întoarcă procesele realităţii în favoarea sa. Acest mijloc este rugăciunea. Există, fireşte, mai multe speţe de rugăciune. Există rugăciunea care adoră pe Dumnezeu; există rugăciunea care mulţumeşte, dar există şi rugăciunea care solicită, iar aceasta se dezvoltă din fundamentul credinţei că Dumnezeu poate interveni în procesele realităţii pentru a le modifica în favoarea noastră, cu alte cuvinte că Dumnezeu poate fi autorul faptei miraculoase. Iată însă o altă presupunere

care nu poate fi primită de ştiinţă. Şi atunci când atitudinea religioasă la un moment dat a slăbit şi omul nu mai putea să se adreseze Fiinţei supreme, capabilă să intervină în cursul realităţii pentru a-l favoriza; când noul spirit ştiinţific al veacului a anulat credinţa în eficacitatea rugăciunii, atunci a apărut un sentiment relativ nou în omenire, sentiment de singurătate în mijlocul naturii, sursa generală a pesimismului european care, într-un mod foarte semnificativ pentru complexele analizate de noi aci. S-a întovărăşit totdeauna cu ateismul. Ştiinţa ne arată că suntem singuri în mijlocul naturii şi că nu ne putem apăra împotriva ei decât folosind propriile ei legi, adică prin nişte mijloace mediate, nu prin acea intervenţie imediată, care este a divinităţii răspunzând rugăciunii noastre.

Iată deci o serie de contraste în adevăr izbitoare între ştiinţă şi religie. Când aceste contraste se rezolvă în avantajul atitudinii ştiinţifice, ele devin izvorul unui adevărat conflict dramatic. Fiindcă dacă religia, care afirmă o ordine de lucruri supranaturală, se va dovedi că este ea însăşi un lucru natural, atunci religia va fi adusă sub punctul de vedere al ştiinţei şi în felul acesta ea va fi

menită să-şi piardă interesul şi eficacitatea ei. Acest punct de vedere a fost afirmat în istoria filosofiei de multă vreme. Încă din veacul al VI-lea î.Hr., filosoful grec Xenofon observa că zeii pe care îi descrie Homer în poemele sale, cu statura şi glasul lor omenesc, cu pasiunile care le frământă sufletele, sunt, de fapt, o proiecţie a imaginaţiei şi că dacă etiopienii ar fi conceput o mitologie, cu siguranţă că zeii lor ar fi fost negri. Ba chiar, analogia lui Xenofon devine mai mult decât ironică atunci când observă că, dacă boii şi caii ar avea mâini şi ar fi să picteze, zeii lor ar avea chipuri de boi şi cai. Mai târziu, un filosof din veacul al IV-lea, Euhemer os, susţine că zeii nu sunt decât produsul divinizării unor eroi şi a unor timpuri depărtate ale istoriei. Epicur şi şcolarul său latin Lucretius socotesc, la rândul lor, că zeii nu sunt decât nişte ipostazări şi personificări ale forţelor naturale. În sfârşit, mai aproape de epoca noastră, filosoful englez Hobbes afirmă că zeii tuturor popoarelor nu sunt decât invenţii interesate ale stăpânitorilor, ale clerului puternic şi ale guvernanţilor, menite să intimideze tendinţele de insurecţie ale supuşilor lor. În fine,

principiul că nu omul este copilul lui Dumnezeu, dar mai degrabă că Dumnezeu e copilul omului alcătuieşte ideea de bază a unor opere ca acelea ale gânditorului german, cu multă vâlvă în vremea sa, L. Feuerbach, autorul cărţilor *Das Wesen des Christentums,* 1841 şi *Das Wesen der Religion,* 1845, în care putem spicui propoziţii ca, de pildă, „conştiinţa lui Dumnezeu este conştiinţa de sine a omului”, sau afirmaţia că „Dumnezeu este esenţa îndumnezeită a omului”, sau că „zeii sunt fiinţele socotite reale, în care s-au obiectivat anumite aspiraţii ale inimii omeneşti Pretutindeni, în aceste afirmaţii filosofice, întâmpinăm tendinţa de a înfăţişa absolutul, pe care religia îl afirmă în existenţa lui Dumnezeu, ca un produs al condiţiilor de viaţă în care omenirea trăieşte. În felul acesta, astfel de vederi rezolvă contrastele dintre atitudinea religioasă şi atitudinea ştiinţifică în avantajul celei din urmă.

În epoca noastră, când tradiţionala filosofie a religiei a fost înlocuită cu alte discipline, precum psihologia şi sociologia religiei, vechea întreprindere teoretică, ale cărei origini le putem fixa încă din antichitate, a fost înlocuită cu încercarea de

a explica atitudinea religioasă din condiţiile sufletului primitiv, arătând cum chiar în religiile evoluate ale timpului nostru se permanentizează, în mijlocul progresului general al mentalităţii civilizate, deprinderi de cugetare şi simţire ale tipului uman arhaic al societăţilor omeneşti. Oricât ar fi de deosebite şi rezultatele şi metodele, punctul de vedere rămâne deci acelaşi şi el consistă anume în încercarea de a aduce religia sub punctul de vedere al ştiinţei, pentru ca din această poziţie să anulăm pretenţia ei către absolut şi către suprasensibil, divulgând ceea ce este în ea relativ şi în acord cu firea comună a omului.

Dar din confruntarea dintre teorie şi religie mai rezultă şi alte conflicte decât cele amintite până acum. Aşa, de pildă, se spune că religia este o formă inferioară de explicaţie a lumii, înlocuită cu timpul de forma mai înaltă şi mai perfectă a ştiinţei. Aceasta este, de pildă, părerea unui Auguste Comte, ti. Nd distinge în evoluţia omenirii trei etape succesive, şi anume: faza teologică, aceea care explică procesele lumii prin intervenţia unor voinţe supranaturale; faza metafizică, aceea care explică lumea prin entităţi abstracte şi, în

sfârşit, faza pozitivistă, care nu începe decât odată cu el. Auguste Comte, şi care, după propria-i opinie, este faza în care intenţia de cunoaştere, manifestată încă din faza teologică, se desăvârşeşte. Trebuie totuşi spus că un astfel de mod de a judeca este insuficient, fiindcă se cuvine a observa că în religie nu există numai un factor de cunoaştere, o încercare de explicare a lumii, în raport cu care ştiinţa ar putea să fie socotită ca o etapă superioară. În religie, afară de aspectul de cunoaştere, afară de încercarea de a explica originea şi sensul lumii, mai există şi o altă latură, de ordin sentimental mai degrabă, care corespunde unei nevoi de adorare şi al cărei resort profund este credinţa. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut şi, tocmai în acest scop, pentru a pune mai bine în lumină deosebirea de atitudine dintre omul ştiinţific şi omul religios, o veche vorbă, atribuită lui Tertulian, afirma că nu poate deveni obiect al credinţei decât ceea ce este absurd, *credo quia absurdum.* Căci, fără îndoială, dacă o relaţie dintre lucruri n-ar fi absurdă, dacă ea ar fi capabilă a fi demonstrată pe cale logică, atunci acea relaţie ar deveni obiectul cunoştinţei

raţionale şi al unui consimţământ intelectual, smuls pe calea dovezilor logice, şi nu un obiect al credinţei. Mai târziu, în zorii epocii contemporane, Kant deosebea şi el între originalitatea atitudinii ştiinţifice şi originalitatea atitudinii religioase. Iar mai târziu, după ce marele val pozitivist bătuse pe ţărmii omenirii culte, un cugetător protestant care a făcut şcoală, Albrecht Ritschl, în cartea lui: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* apărută în trei volume, între 1870 – 1874, căută să dovedească ceea ce este absolut autonom în atitudinea religioasă; ba chiar, în opere ulterioare, el căuta să elibereze religia de orice element de autoritate, aducând-o astfel la spiritul pur al Evangheliilor. În sfârşit, dacă mai căutăm mărturii în decursul istoriei filosofiei, menite să afirme autonomia atitudinii religioase faţă de atitudinea ştiinţifică, este interesantă o observaţie ca aceea a lui Pascal, notând odată: „Nimic nu stă într-un acord mai bun cu raţiunea decât negarea raţiunii în locurile credinţei; nimic nu stă însă mai mult în contradicţie cu raţiunea decât negarea ei în lucrurile care nu sunt un obiect al credinţei”. Şi mai departe: „A

lăsa să valoreze raţiunea şi a nu lăsa să valoreze decât raţiunea, acestea sunt două erori deopotrivă de primejdioase". Astfel de mărturii contestă deci valabilitatea universală a raţiunii în toate domeniile spiritului şi ale culturii omeneşti, mărginind-o numai în acele domenii care alcătuiesc laolaltă întreprinderile ştiinţei. Iată cum convingerea reprezentată de Auguste Comte în privinţa religiei, înfăţişată ca o formă întrecută de cunoaştere, este o părere pe care rezultatele mai vechi şi mai noi ale cercetării nu o menţin nicidecum. Iată, după cum socotesc, o serie de interesante aspecte ale conflictului care rezultă din comparaţia atitudinii ştiinţifice cu aceea religioasă. Există oare o posibilitate de aplanare a acestui conflict?

Am arătat că contrastul dintre propoziţiile de bază ale atitudinilor ştiinţifice şi religioase ia forma unui adevărat conflict atunci când religia, adusă sub punctul de vedere al ştiinţei, este considerată ca un produs natural şi afirmaţiunile ei de principiu ca nişte urmări ale condiţiei relative a sufletului omenesc. Este adevărat că, astfel interpretată, antinomia dintre ştiinţă şi religie nu este

totdeauna o pricină exclusivă de conflict, ci uneori de înţelegere şi de toleranţă din partea ştiinţei pentru religie. Căci dacă religia reprezintă, într-adevăr, o reacţiune naturală a sufletului faţă de lume, atunci se înţelege că demnitatea şi importanţa ei în cuprinsul culturii umane este resimţită prin acelaşi act al spiritului care stabileşte preţul achiziţiilor ştiinţei.

Pentru că am analizat mai îndelung aducerea religiei sub punctul de vedere al ştiinţei, suntem datori să ne oprim, cel puţin o clipă, şi în faţa poziţiei contrarii, aceea care afirmă posibilitatea aducerii ştiinţei sub punctul de vedere al religiei, într-adevăr, în operele ştiinţei, în cele mai înalte dintre ele, se constată prezenţa unui factor de credinţă, a unor postulări de valoare, care înrudeşte procedeul activ în cazul acestor ultime sinteze cu procedeul activ pus în mişcare de atitudinea religioasă. În felul acesta se legitimează vechea vorbă a Fericitului Augustin, după care credinţa precedă raţiunea, *fides praecedit rationem.*

Niciuna însă dintre aceste soluţii de aplanare nu ne poate mulţumi, fiindcă ele sunt deopotrivă încercări de subordonare logică a uneia dintre valori faţă de sfera

alteia. Am avut ocazia să criticăm acest procedeu încă de la începutul acestui studiu, atunci când am arătat ce este ireductibil în fiecare dintre valori şi ce este rebel în ele întreprinderii de sistematizare logică. Punându-ne problema posibilităţii de a resolidariza valorile, de a obţine unificarea lor în interiorul structurii psihice, noi nu ne gândim la o unificare a lor pe cale logică, ci pe acea cale care constă într-o trăire atât de adâncă, intensă şi consecventă a uneia dintre ele, încât să putem străbate chiar la valorile care în aparenţă ar constitui antipodul său. Precis formulată, problema pe care ne-o punem de data aceasta, ca şi în trecut, este dacă acela care trăieşte cu mare adâncime, intensitate şi consecvenţă valoarea teoretică simte că se îndepărtează de valoarea religioasă sau, dimpotrivă, că se apropie de ea? Aceasta este întrebarea căreia trebuie să încercăm a-i răspunde acum.

Ne punem această problemă mai întâi din punctul de vedere al ştiinţei, întrebându-ne dacă, adâncind valoarea ştiinţifică, putem sau nu răzbate până la valoarea religioasă? Punem această întrebare din punctul de vedere al ştiinţei,

pentru că din unghiul ei s-a formulat, mai cu seamă în ultimul veac, opoziţia cea mai radicală faţă de atitudinea religioasă. Ştiinţa ne-a rămas, prin urmare, datoare cu răspunsul la problema pe care singură a creat-o. În cursul ultimelor capitole am avut prilejul să punem în evidenţă o mulţime din trăsăturile caracteristice ale atitudinii ştiinţifice. La descrierea din trecut, putem adăuga acum alte două însuşiri fundamentale, care definesc ceea ce este esenţial în atitudinea omului orientat către cunoaşterea adevărului, a omului teoretic. Aceste două însuşiri sunt *consecvenţa* şi *veracitatea.*

Ce este consecvenţa? Un filosof, Jonas Cohn, preocupat să descrie valorile în lumina comparaţiei dintre ele, a stabilit acest lucru, pe care îl socotesc de oarecare importanţă şi în legătură cu rezultatele pe care le urmărim noi aci, şi anume că valoarea teoretică este, după cum el însuşi se exprimă, o valoare *consecutivă.* O valoare consecutivă este, de asemenea, valoarea morală şi aceste două valori împreună marchează un contrast cu valoarea estetică, a cărei însuşire esenţială este *intensitatea,* adică însuşirea de a-şi

avea preţul în sine însăşi. Frumosul are un preţ în sine; frumosul nu este niciodată valorificat în sufletul nostru în legătură cu un anumit scop pe care ar putea să-l urmărească. În măsura în care frumosul este aservit unor alte scopuri, unei realităţi care l-ar depăşi, caracterul său *intensiv* se corupe şi dispare. Frumuseţea este o oprire a clipei, este degustarea în intensitate a rodului bogat pe care momentul ni-l poate aduce. Frumuseţea este intrinsecă. Nu tot aşa se întâmplă însă cu adevărul şi cu binele. Valoarea morală este totdeauna afirmată în legătură cu un scop care serveşte cuiva, care întrece prin existenţa sa momentul însuşi în care valoarea este întrupată sau resimţită. La fel se întâmplă şi cu valoarea teoretică, cu adevărat. Un adevăr este preţios întrucât înseamnă o etapă nouă, un câştig al cercetării, care poate da un punct de sprijin cercetării ulterioare. Adevărurile se însumează, se adiţionează, cresc, pe treptele lor pornim mai departe, mai sus şi mai înainte, aşa cum nu se întâmplă cu valorile intrinsece, care nu sunt adiţionabile între ele, reprezentând fiecare un univers complet, o finalitate închisă. Dar dacă este aşa, atunci se

înţelege că spiritul de consecvenţă care animă atitudinea teoretică rezultă din însăşi natura valorii pe care această atitudine o cultivă. Mai departe, preocuparea de căpetenie a omului aplicat asupra sarcinii ştiinţifice este cercetarea legăturilor de la efect la cauze şi de la acestea, considerate ca nişte efecte, către cauze mai îndepărtate. În ştiinţă, spiritul omenesc se găseşte de-a pururi în urmărirea unei ţinte, care pare a se mişca în adâncimea perspectivelor cercetării, odată cu înaintarea noastră către ele. Deprinderea de a considera cauzalităţi şi de a le cuprinde cu mintea cultivă deci în spiritul omului de ştiinţă tendinţa către consecvenţă. În felul acesta, ancheta ştiinţifică n-are limită şi ştiinţa nu cere servitorului său decât s-o slujească cu spirit de consecvenţă.

Dar pe lângă consecvenţă, printre însuşirile spiritului teoretic distingejm şi *veracitatea*, şi aci suntem datori să punem în lumină o împrejurare cu totul remarcabilă. Atitudinea teoretică are particularitatea că se poate corecta pe sine. Atitudinea teoretică, din acest punct de vedere, se apropie mai degrabă de atitudinea morală decât de atitudinea

estetică. Într-adevăr, şi atitudinea morală se poate corecta pe sine, putând recunoaşte că poziţia ei în faţa lucrurilor şi rezultatele acestei luări de poziţie au fost eronate. Atitudinea estetică însă nu se poate corecta pe sine niciodată. Este absurd de a spune că am greşit în momentul când ceva ni s-a părut frumos. Pot spune numai că constelaţia mea sufletească s-a schimbat de atunci şi că lucrul care mi s-a părut frumos altă dată, astăzi nu-mi mai apare la fel. În momentul însă când mi-a părut frumos un lucru, el mi-a părut frumos cu siguranţă. Este foarte just însă a spune că am greşit în trecut când am făcut o anumită constatare şi că am greşit când am luat cutare atitudine etică. Şi fiindcă adeseori filosofia primeşte lumini deosebite din examinarea a ceea ce s-ar putea numi „situaţia verbală”, observaţi că expresia „am greşit” reprezintă deopotrivă simptomul pe care putem să-l dăm unui rezultat al cercetării ştiinţifice şi unui rezultat al conduitei morale. „Am greşit” este o judecată de valoare care poate fi aplicată deopotrivă atât în regiunea atitudinii teoretice, cât şi în aceea a atitudinii etice. Nu pot însă vorbi de o greşeală în atitudinea estetică. În cazul

acesta, veracitatea este acea însuşire a atitudinii teoretice în care se exprimă caracterul provizoriu şi virtual imperfect al rezultatelor teoretice; este acea înclinaţie a sufletului în virtutea căreia omul teoretic, trăind cu toată adâncimea atitudinea sa, poate la un moment dat să recunoască felul fals de a fi al premiselor sau al cuceririlor sale. Aş spune că veracitatea este latura morală a atitudinii teoretice şi că din spiritul veracităţii rezultă simţul de relativitate, lipsa de dogmatism, modestia, însuşiri etice care caracterizează deopotrivă pe adevăratul savant; însuşiri în care se exprimă conştiinţa de provizorat care stă la baza atitudinii teoretice.

Şi acum să ne întrebăm dacă prin trăirea adâncă, intensă, a acestor două însuşiri de căpetenie ale spiritului ştiinţific, a *consecvenţei* şi a *veracităţii,* atitudinea teoretică poate să se îmbine cu atitudinea religioasă sau dacă, dimpotrivă, pe calea aceleiaşi trăiri mai intense, mai adânci, atitudinea teoretică nu se simte cumva îndepărtându-se de această atitudine. Mai înainte de a face aceasta, vrem să mai adăugăm însă o observaţie suplimentară.

Am arătat, în capitolul trecut, că una din

cele mai de seamă obiecţii prin care spiritul ştiinţific a căutat, dacă nu să anihileze, cel puţin să restrângă valoarea atitudinii religioase, este observaţia că aceasta din urmă nu este decât un produs natural şi că, prin urmare, supranaturalul şi absolutul pe care atitudinea religioasă le afirmă în principiu nu sunt decât nişte rezultate ale condiţiei de relativitate umană. Aceeaşi afirmaţie se poate face însă şi despre spiritul ştiinţific. Şi spiritul ştiinţific este un produs natural; şi el reprezintă rezultatul unei reacţiuni umane fireşti în faţa universului. Nici el nu înfăţişează deci un absolut, în comparaţie cu care spiritul religios ar marca un contrast. Astfel, o cercetare recentă a arătat ce este produs evolutiv, natural şi relativ în categoriile cele mai generale şi, în aparenţă, cele mai absolute cu care ştiinţa lucrează. Această relativitate a punctului de vedere ştiinţific îndulceşte vechiul dogmatism teoretic, în numele căruia se puteau ridica obiecţii de mare însemnătate faţă de atitudinea religioasă. Dar ceea ce atitudinea teoretică pierde din dogmatismul său absolut câştigă pentru sine atitudinea religioasă.

Am spus că spiritul ştiinţific este animat

de consecvenţă şi veracitate şi că trăirea acestor două atitudini, deschide inteligenţei teoretice perspective libere asupra altor valori, chiar asupra valorii religioase. În adevăr, urmărind cu consecvenţă problemele ştiinţei, critica a arătat că spiritul ajunge ta, un moment dat la nişte ultime probleme, a căror natură este antinomică. Acela care şi-a câştigat mari merite în stabilirea acestui lucru a fost Kant, când a stabilit patru antinomii, patru grupuri de teze opuse unor antiteze, în care culminează cercetarea ştiinţelor speciale. Nu pot să descriu acum sistemul de antinomii kantiene; voi aminti numai unele din acestea, acelea relative la originea şi extensiunea lumii. Iată, în adevăr, că mintea poate să gândească deopotrivă o lume cu început şi mărginită în spaţiu, dar poate şi lume fără început, prin urmare eternă şi fără limite. Stabilind aceasta, Kant arată că o astfel de împrejurare trebuie să constituie în ochii noştri dovada că problemele care comportă răspunsuri antinomice sunt false probleme, că ele sunt întrebări în faţa cărora mintea omului de ştiinţă se simte extenuată şi fără mijloace posibile de a le răspunde. Consecvenţa şi veracitatea

gândirii limitează deci, în mare măsură, pretenţiile spiritului ştiinţific, obligându-l să străbată întregul său drum şi să recunoască limitele sale. Cazul lui Kant, stabilind antinomiile gândirii metafizice, este în această privinţă tipic.

Mai mult însă decât atât. Consecvenţa şi veracitatea teoretică duc spiritul ştiinţific până în sanctuarul religiei. Să presupunem, în adevăr, că consecvenţa cercetării a fost împinsă atât de departe, încât ştiinţa a ajuns a cunoaşte toate legile care guvernează procesele lumii. Să mai presupunem că spiritul teoretic şi-a serbat şi acest ultim triumf al lui, încât a putut întruni într-un sistem închis toate relaţiile şi cauzele care compun fenomenalitatea lumii şi că în ochii savantului unor îndepărtate timpuri viitoare, universul a ajuns a fi cunoscut până în ultima lui taină, ca o icoană perfect închegată, ca un ciclu închis de relaţii. În momentul acela va fi rămas totuşi o întrebare căreia ştiinţa nu-i va fi răspuns încă, şi anume: de ce universul are tocmai forma pe care o are; de ce ciclul închis, pe care ştiinţa a izbutit să-l obţină, are tocmai limitele pe care le are şi nu altele, şi, în definitiv, de ce lumea este

supusă tocmai acelor legi pe care ştiinţa le-a stabilit şi nu altora? Iată nişte întrebări cărora ştiinţa nu le va fi dat răspuns nici măcar la capătul ultim al întreprinderilor sale. Iată însă o întrebare căreia îi răspunde religia atunci când afirmă cu fervoare existenţa unui Dumnezeu exterior lumii şi care a creat-o, aşa cum e, printr-un act suveran de alegere, din infinitul posibilităţilor, şi, prin urmare, cu afinitate, cu iubire pentru această unică formă a ei.

Ni se pare incontestabil deci că spiritul de consecvenţă şi veracitate, trăit cu ultima adâncime, vine să mărturisească nu numai relativitatea spiritului ştiinţific ca un produs natural şi nu numai insuficienţa lui în faţa ultimelor probleme ale speculaţiei teoretice. Cele două atitudini se transformă chiar în fervoare, în simţ pentru misterul care înconjoară domeniul asupra căruia ancheta ştiinţifică se întinde, în adoraţie pentru Fiinţa care, stând în afară de lume, a creat-o cu iubire pentru ea. Observaţi că un astfel de chip de a soluţiona conflictul dintre ştiinţă şi religie nu presupune nicidecum o renunţare la atitudinea ştiinţifică. În marele cadru de mister al lumii, atitudinea ştiinţifică poate să continue să dezvolte

valorile care îi sunt proprii. Ceea ce însă trebuie combătut, în lumina analizelor de până acum, este aroganţa ştiinţifică şi dogmatismul ei limitat şi miop, nişte feluri de a fi pe care, de altfel, adevăraţii savanţi nu le practică niciodată.

Continuând analiza conflictelor dintre valori, cu intenţia de a arăta care este posibilitatea reconcilierii lor în unitatea structurii psihice, ne-am propus să considerăm astăzi coliziunea dintre frumos şi bine. Conflictul ieşit din opoziţia valorii morale împotriva valorii estetice este o împrejurare care s-a dezvoltat mai cu seamă în sfera culturii creştine. Antichitatea a resimţit mai degrabă unitatea profundă a acestor valori. Aşa, de pildă, pentru Platon, frumuseţea nu era decât ocazia care ne conduce către contemplarea Ideilor, adică ale modelelor eterne ale lucrurilor şi către contemplarea celei mai înalte dintre acestea, a Ideii de Bine. Starea de spirit estetică şi morală erau resimţite deci de către Platon ca unitare. Dar dacă antichitatea n-a cunoscut conflictul dintre valoarea estetică şi morală, a cunoscut un alt conflict, înrudit cu acesta, şi anume conflictul dintre morală şi artă, considerate

ca două expresii obiective ale acestor valori. Mă gândesc la vestita condamnare platonicianã a artei, pentru motive metafizice, pe care nu e locul a le aminti aci, dar şi pentru motive morale, care ne interesează acum în cel mai înalt grad.

Într-adevăr, Platon consideră că arta este menită să stârnească clocotul pasiunilor şi să abată pe cetăţean de la treburile serioase ale statului, şi, în felul acesta, ea trebuie primită numai în acele singure forme elementare şi compatibile cu interesele statului, cum sunt imnurile către zei, elogiile adresate marilor bărbaţi publici şi, în sfârşit, muzica vocală de inspiraţie etică şi cetăţenească. În aceeaşi privinţă, este interesant de amintit părerea unui Aristotel, care, în *Politica* sa, nu admite pentru educaţia tineretului decât modul etic al melodiilor, pe care îl opune modului entuziast, vrednic a fi eliminat din sistemul de învăţământ al tineretului.

Odată însă cu apariţia sferei de idei şi sentimente ale creştinismului, arta şi frumosul în oricare din varietăţile lui, chiar în acele ale naturii, totdeauna preţuite de antichitate, încep să fie obiectul unei opoziţii radicale şi sistematice, şi aceasta

din pricină că arta ar favoriza senzualitatea şi ar abate de la spiritualitate, adică de la domeniul în care creştinul trăieşte ca în adevărata lui patrie. Interesant în această privinţă este pasajul din *Capitularde,* care reproduc hotărârile celui de al treilea Conciliu de la Tours, pe care le reproduce odată, într-una din cărţile sale, esteticianul Charles Lalo. Aceste *Capitulare* condamnă „toate lucrurile în care se găsesc atracţii ale ochilor sau ale urechilor şi prin care se socoteşte, pe bună dreptate, că vigoarea sufletului poate fi înmuiată, după cum se poate resimţi, în adevăr, în anumite feluri ale muzicii şi în alte lucruri asemănătoare”. Această precizare: „În anumite feluri ale muzicii” ne face să ne gândim că autorii *Capitularelor* se refereau la distincţia – dătătoare de măsură pentru întreaga cugetare a veacului – pe care Aristotel o stabilise, în *Politica* sa, între modurile etice şi entuziaste ale muzicii. Bossuet, care era un om de geniu într-un secol a cărui strălucire principală constă în eflorescenţa literară, interpretează acest text vechi şi îi dă întreaga lui adeziune când scrie: „Acest canon nu presupune în subiectele pe care le blamează descrieri sau acţiuni licenţioase şi

niciun fel de incontenenţă marcată, evidentă. EH atacă numai ceea ce întovărăşeşte, în mod natural, plăcerile ochilor şi ale urechilor”. Şi mai departe: „Dacă ar trebui să remarcăm ceea ce este, într-adevăr, rău în operele de artă, adeseori am avea greutate s-o facem. Totuşi, în întregimea sa, arta este primejdioasă pentru că pe calea ei ne deschidem inima către întreaga lume a sensibilului”. Iată punctul de vedere al valorilor religioase creştine exprimat cum nu se poate mai clar. Dună acest mod al aprecierii, nu numai că arta se cuvine a fi cenzurată când contravine moralei, dar, în întregimea şi prin natura ei, arta poate fi socotită vinovată, întrucât solicită viaţa sensibilă şi abate de la viaţa spirituală, singura proprie creştinului.

În sfârşit, o altă condamnare a artei, care decurge din acelaşi spirit etic-religios, o întâlnim în vremurile contemporane, odată cu Tolstoi, şi anume în lucrarea sa adeseori citată şi foarte cunoscută, *Ce este arta?* Pentru Tolstoi, arta, în formele ei savante, izolează, desparte pe oameni, şi este de adăugat că arta nu poate să nu se dezvolte în asemenea forme savante. Stă în logica oricărui organism de a creşte,

diferenţiindu-se şi, atunci când un astfel de organism este un bun cultural, de a solicita, pentru a fi înţeles, energii specializate ale sufletului omenesc. Dar în aceste forme savante pe care le-a căpătat de multă vreme, arta este menită să izoleze pe oameni. Arta lui Beethoven, a unui Shakespeare, a unui Balzac ş.a.m.d. N-ar fi o artă pentru toată lumea, ci una destinată unui anumit public, înzestrat cu o anumită mentalitate. Sensul vieţii religioase e însă altul; el urmăreşte, ne asigură Tolstoi, să unească pe oameni. Nu uitaţi că, dacă cercetăm originea cuvântului religie (*religio*), dăm, fără îndoială, peste vechea lui semnificaţie, care înseamnă legătură, legătura omului cu Dumnezeu, dar, în acelaşi timp, legătura oamenilor între ei. Faţă de intenţia imanentă a religiei, arta savantă, care izolează, merge într-un sens potrivnic şi se cuvine să primească condamnarea noastră. Această condamnare Tolstoi o pronunţă fără vreo restricţie faţă de marii artişti ai lumii şi chiar faţă de operele de seamă ale Propriei sale creaţii.

Conflictul dintre frumos şi bine nu porneşte însă numai stârnit de atacul binelui, dar uneori şi din partea frumosului.

Trebuie deci să studiem şi cealaltă latură a conflictului, arătând în ce fel el se ascunde şi ce formă ia atunci când atacantul nu este valoarea morală, ci valoarea estetică. În atacul frumosului putem distinge două aspecte: unul care consistă din lupta valorii estetice în contra valorii morale, dar şi un aspect deosebit, potrivit căruia valoarea estetică nu face decât să afirme o supremaţie mândră şi dispreţuitoare. În ce priveşte primul aspect amintit, aspectul expres şi conştient de sine al atacului valorii estetice împotriva valorii morale, trebuie amintit mai întâi numele lui Friedrich Nietzsche. Pentru Nietzsche, morala civilizaţiilor creştine este o morală de sclavi, o morală al cărei resort profund este resentimentul celor slabi împotriva celor puternici şi plini de viaţă. Resentimentul, ca motiv adânc al moralei, este una dintre viziunile cele mai importante ale lui Nietzsche, şi dezvoltarea acestei idei o puteţi găsi în cartea sa *Genealogia moralei.* Viaţa însă, dezvoltându-se cu deplină vigoare, se întovărăşeşte negreşit cu atributul frumuseţii. Acela care iubeşte viaţa trebuie, prin urmare, să afirme punctul de vedere estetic în detrimentul

punctului de vedere moral, care, cel puţin în civilizaţiile noastre, ar fi expresia unei diminuări a vitalităţii şi, prin urmare, o expresie a urâţeniei. Spuneam că nevoia accentuării esteticului, ca un atribut care întovărăşeşte libera şi viguroasa înflorire a vieţii, se impune mai cu seamă în civilizaţiile noastre, fiindcă nu totdeauna a fost aşa, spune Nietzsche. Dacă considerăm morala la originile ei, atunci ne dăm seama că noţiunile morale în civilizaţiile mai sănătoase ale trecutului stau, fără îndoială, sub punctul de vedere estetic, care caracterizează în mod eminent pe inşii puternici. Creatorii primelor morale omeneşti ar fi inşii puternici, superbii şi frumoşii eroi. Pentru a proba astfel de aserţiuni, dovezile lui Nietzsche sunt destul de slabe. Aşa, de pildă, ne asigură Nietzsche că în cuvântul *bun, bonus,* trebuie să recunoaştem un vechi termen deformat, şi anume cuvântul *duonus,* care ar fi desemnat împotrivirea dintre oameni. Astfel, la origine, *bun* n-ar fi decât expresia situaţiei de luptă şi de încordare în luptă. Dacă, apoi, voim să ştim ce va fi fost rău, Nietzsche ne invită să ne întrebăm care va fi fost originea cuvântului german *schlecht,*

pe care-l face să derive din *schlicht,* adică simplu, omul umil, dominat de stăpânul său. Astăzi însă, adaugă Nietzsche, suntem atât de departe de originile indicate de etimologiile noţiunilor etice fundamentale, încât ceea ce altă dată era rău este astăzi socotit bun, iar compătimirea, mila şi toate afectele care caracterizează mai degrabă slăbiciunea sufletului sunt ipostazate ca valorile morale supreme. După cum vedeţi, opoziţia punctului de vedere estetic împotriva punctului de vedere moral nu putea fi afirmată în termeni mai categorici.

Dar opoziţia frumosului, ofensiva sa, am spus că uneori ia o altă formă, şi anume pe aceea a unei supremaţii, care, dacă nu întreprinde lupta contra moralei, este numai pentru că – în taină sau pe faţă – o dispreţuieşte. Acesta este punctul de vedere al esteţilor de toate categoriile, al lui Théophile Gautier în prefaţa la *Mademoiselle de Maupin*, al lui Oscar Wilde în prefaţa la *Dorian Gray,* al lui Gustave Flaubert în scrisorile sale.

Iată câteva din aspectele cele mai tipice ale conflictului dintre valoarea estetică şi valoarea morală, şi, după cum socotesc, iată aspectele cele mai reprezentative ale

acestui conflict. Dar în această generală bătălie şi încordare n-au lipsit şi tentative de conciliere, încât, pentru a completa examenul pe care îl întreprindem astăzi, este necesar să amintim şi cele mai reprezentative dintre aceste încercări de împăcare. În rândul acestora stă încercarea de a aduce frumosul sub punctul de vedere al binelui. Dacă frumosul s-ar arăta că aparţine categoriei mai largi a binelui, dacă natura adâncă a frumosului ar fi etică, atunci ar fi inutil să întârziem asupra conflictului care se pronunţă între aceste două valori, de vreme ce el nu aparţine decât suprafeţei lucrurilor, acoperind unitatea reală şi profundă a amintitelor valori. Aceasta este cel puţin părerea unui om care a dominat cultura estetică a celei de-a doua jumătăţi a veacului trecut, atât în ţara sa cât şi pe întregul continent, a englezului John Ruskin.

Ruskin socoteşte că arta este un indiciu al moralităţii unui popor şi că forţele fecunde ale artei sunt, în acelaşi timp, forţe morale. Iată cum, într-o scrisoare din bătrâneţea sa, Ruskin rezumă cele două sau trei idei care au străbătut, ca un fir roşu, întreaga sa operă literară, motivul esenţial

din care s-a dezvoltat materia întregii sale reflecţii: „Cartea pe care am intitulat-o *Cele şapte lămpi* – scrie Ruskin – a fost destinată pentru a arăta că anumite forme înalte ale caracterului şi sentimentului moral sunt puterile magice graţie cărora orice operă de artă arhitectonică poate fi produsă; *Pietrele Veneţiei* (o altă scriere a lui Ruskin), de la prima ei linie la cea din urmă, n-are alt scop decât de a dovedi că arhitectura gotică din Veneţia a fost produsul şi expresia unei curate stări de credinţă patriotică şi de virtuţi familiale, în timp ce toate operele Renaşterii poartă pretutindeni semnul unei tainice infidelităţi faţă de naţiune şi al unei profunde corupţii domestice”. Şi mai departe: „În toate operele mele anterioare, m-am silit a arăta că orice bun în arhitectură este esenţialmente religios, că arhitectura nu este produsul unui popor corupt şi fără credinţă, ci al unui popor virtuos şi fidel, ferm şi unanim credincios legilor evidente ale unui Dumnezeu netăgăduit”. Iată exprimată cum nu se poate mai clar ideea că forţele active ale creaţiei artistice nu sunt altele decât forţele morale, ca, de pildă, patriotismul, virtutea domestică, sufletul curat, credinţa în

Dumnezeu.

Dar încercarea de conciliere a frumosului cu binele s-a produs şi în forma contrarie, care consistă în aducerea binelui sub punctul de vedere al frumosului. Şi în această privinţă, deşi s-ar putea spune mai mult, mă mulţumesc să observ că teza nietzscheană, amintită mai înainte, poate fi, în acelaşi timp, interpretată şi ca o astfel de încercare, întrucât prezintă morala – dacă nu morala contemporană, cel puţin morala mai veche, aceea care stă la zorile eroice ale societăţii omeneşti – drept expresia unei mari vigori înzestrată cu atribute estetice. Dar ca şi în cazul altor valori, nu posibilitatea unei concilieri prin subordonare căutăm noi, ci – după cum am arătat-o de atâtea ori – prin adâncirea experienţei valorilor. Să ne oprim în faţa unora din soluţiile mai vechi ale problemei.

Încă de la sfârşitul veacului al XVIII-lea, în *Scrisorile asupra educaţiei estetice a omenirii,* Fr. Schiller a arătat că starea de contemplaţie estetică creează în noi o atmosferă intimă de disponibilitate, de libertate sufletească, în care se poate uşor implora predispoziţia şi hotărârea morală. Starea de spirit estetică se caracterizează,

într-adevăr, prin armonia facultăţilor sufleteşti, a instinctului material al sensibilităţii cu înclinarea mai înaltă către formă. Starea de spirit estetică realizează astfel unitatea în varietate, ca un rezultat al armoniei celor două facultăţi sufleteşti, şi în felul acesta ne abate de la primejdia senzualităţii, duşmana cea mai aprigă a moralităţii. Dispoziţia estetică este, prin urmare, după Schiller, un mijloc de a îmblânzi rigorile teribile ale apetenţei senzuale, îndrumându-ne către cerinţele, îndulcite prin meditaţie estetică, ale raţiunii etice.

Dar nu numai după sistemul kantian, pe care Schiller îl dezvoltă în felul acesta, dar şi după sentimentul nostru psihologic, arta creează în noi o stare de libertate, de seninătate, de domolire a asprei goane în care ne mână viaţa practică. Arta nu trebuie să predice morala pentru a fi morală. Binele nu este în contemplaţia estetică un fruct cules cu osteneală, ci un rod spontan al detaşării de viaţă şi al armoniei care se statorniceşte în noi. Valoarea morală se dezvoltă spontan din trăirea valorii estetice, şi împrejurarea aceasta este poate cea mai limpede şi desigur cea mai des citată pentru

a dovedi chipul în care valorile coincid şi se unifică în interiorul structurii sufleteşti.

În discuţia conflictelor celor mai reprezentative dintre valori şi a posibilităţii aplanării lor în unitatea structurii psihice, ne-a rămas să ne ocupăm despre coliziunea dintre valoarea morală şi valoarea politică. Auzim adeseori critici îndreptate împotriva activităţii politice sau a oamenilor politici şi ne putem da cu uşurinţă seama că toate acestea sunt făcute, mai cu seamă, din punctul de vedere al moralei. Morala este aceea care poartă, de cele mai multe ori, protestul împotriva politicii. Şi lucrul este firesc să fie aşa, mai întâi din motivul că structura valorii morale şi a valorii politice sunt profund deosebite.

Astfel, după cum spuneam încă în acel capitol iniţial care definea fiecare dintre valori, norma internă a valorii morale este iubirea, pe câtă vreme aceea a valorii politice este puterea. Sensul valorii morale, ţinta către care viaţa morală se îndreaptă, este solicitarea unei valori străine, a unei însuşiri preţioase şi deosebite de noi. Iubirea se aţinteşte asupra acelui fel de a fi al fiinţei iubite care diferă de noi; în iubire, omul se bucură de ceea ce în fiinţa iubită

este eterogen şi de ceea ce îi aparţine numai ei, încercând să solicite acest caracter cu totul diferenţial şi să-l vadă înflorind. Dar dacă aceasta este ţinta valorii morale, aceea a valorii politice este impunerea voinţei proprii. Observaţia o face Spranger în cartea sa *Formele vieţii.* Cine nu bagă de seamă că în activitatea politică omul doreşte să impună lumea de valori pe care o poartă în sine, acela nu poate să înţeleagă din ce se compune realitatea vieţii politice. În fine, valoarea morală afirmă în om un preţ infinit şi original. Nu aceeaşi este însă afirmaţia implicată în valoarea politică. Foarte adeseori politicul consideră în om mai degrabă caracterul mărginit al valorii sale şi, în acelaşi timp, caracterul fungibil dintre oameni, ca şi cum aceştia ar fi nişte unităţi omogene, capabile a fi schimbate între ele. Politicul întrebuinţează pe oameni; eticul se pune în serviciul lor. Vedeţi dar că şi în acest punct se declară un conflict acut între perspectivele valorii morale şi acele ale valorii politice.

Este adevărat că există o anumită concepţie politică pentru care omul nu mai este o unitate mărginită, fungibilă şi întrebuinţabilă, dar pentru care el este un

scop în sine. Acesta alcătuieşte propoziţia de bază a concepţiei politice a liberalismului, manifestată, într-un act decisiv, în celebra declaraţie a drepturilor omului, cu care a început Revoluţia franceză. Încă din antichitate, morala postula propoziţii ca aceea a lui Seneca, după care omul este un obiect sfânt pentru om, *homo res sacra homini.* Dar propoziţia rămânea mai degrabă în tratatele de morală, nu pătrundea în viaţa politică, încât se poate spune că abia odată cu Revoluţia franceză un act solemn introduce această supremă idee morală şi în sfera vieţii politice. Ştiţi desigur că unii gânditori moderni sunt destul de aspri în judecata lor asupra Revoluţiei franceze. Se spune adeseori că orientarea spirituală inaugurată de Revoluţie a fost mai degrabă stricătoare bunei dezvoltări a vieţii politice, întrucât a înlocuit cunoaşterea realităţilor, care singură ar fi trebuit să guverneze iniţiativa politică, printr-o încredere nemărginită acordată raţiunii; că Revoluţia a fost prea abstractă în inspiraţia ei, că omul pe care ea dorea a-l servi era o fiinţă în genere, fără o psihologie specificată şi, prin urmare, că reformele care au decurs din punctul ei de

vedere au fost în realitate inoperante, dacă ne gândim că viaţa omenirii se dezvoltă pururi în condiţii de loc şi de timp care nu se cuvin a fi nesocotite. Oricum am judeca aceste critici, există însă anumite câştiguri ale Revoluţiei franceze peste care nu se cuvine a trece cu vederea şi, între altele, tocmai această sinteză dintre moral şi politic, cuprinsă în însuşi actul ei constitutiv, bun testat omenirii şi pe care omenirea nu-l mai poate nesocoti. Dar cu toate că trăim în sfera acestor câştiguri – cel puţin în sensul că pentru noi omul este, teoretic vorbind, un obiect moral, cu un preţ infinit şi unic, nu numai un obiect mărginit, fungibil şi întrebuinţabil – pentru interesul metodic al dezvoltărilor care vor urma, ne propunem izolarea politicului de amestecul cu moralul, cu atât mai mult cu cât orientarea morală dată vieţii politice de către Revoluţie n-a fost urmată totdeauna de realităţile practicii.

Considerate, aşadar, în puritatea caracterelor diferenţiale pe care le-am subliniat mai înainte, deosebirea aceasta se constituie adeseori într-un adevărat conflict acut. Chiar sfera de sentinţe plastice ale civilizaţiei romane ne îngăduie să

comparăm două propoziţii care, afirmând deopotrivă supremaţia şi excelenţa ne discutată a punctului lor de vedere, ne lasă să întrevedem, în acelaşi timp, în ce poate consista conflictul semnalat. Este, pe de o parte, sentinţa latină potrivit căreia mântuirea statului trebuie să fie pentru oricine legea supremă, *salus rei publicae suprema lex est,* iar, pe de altă parte, afirmaţia că lumea poate să piară, numai să se facă dreptate, *fiat justitia, pereat mundus!* Iată două formule care ne propun fie conducerea noastră după norma unică a valorii politice, fie după norma morală a justiţiei. Dar pentru că şi cu prilejul celorlalte conflicte examinate aci, am întrebat mai întâi istoria doctrinelor filosofice pentru a primi răspunsul relativ la formele particulare pe care conflictele dintre valori le-au luat, să ne punem această întrebare şi în împrejurarea de azi.

Unul dintre cele mai reprezentative conflicte ale politicului cu moralul, rezultat din autonomizarea violentă a celui dintâi, este acela pe care-l găsim în paginile cărţii celebre a gânditorului şi omului de stat florentin Machiavelli, în *Principele.* Care sunt ideile fundamentale ale agerului om la

minte care a fost Machiavelli? Mai întâi ideea că se trece prea uşor cu vederea deosebirea care există între persoanele particulare şi persoanele publice; că se condamnă acţiunile politice în numele moralei, uitându-se însă că morala care serveşte aci ca judecător este aceea a omului privat şi că ea nu ne poate înzestra cu criterii care să ne facă apţi a înţelege şi aprecia, în acelaşi timp, faptele omului public. Este necesară deci deosebirea strictă dintre persoana particulară şi omul public şi este de mare nevoie să ne interzicem judecata unuia din punctul de vedere al celuilalt. A doua idee esenţială a tratatului lui Machiavelli este că umanitatea este, prin constituţia ei, vicioasă şi rea şi că o politică întemeiată pe virtute este nepotrivită în mediul real al societăţilor omeneşti. Într-un astfel de mediu, politica şi purtătorii valorilor ei sunt datori, pentru a nu cădea ei înşişi victimă, să se dirijeze de nişte principii şi să adopte o conduită în conformitate cu aceea a subiectelor reale în care politica trebuie să se dezvolte. Este firesc să ne călăuzim, în activitatea publică, de realităţi, nu de idealuri. În sfârşit, statul are un preţ în sine care nu poate fi

echilibrat de valorile moralei individuale, pentru că aceste diferite categorii de valori sunt între ele incomparabile, aparţinând unor sfere de viaţă cu totul deosebite. Din acest fel de a vedea apare la Machiavelli conceptul, menit unei lungi dezvoltări, al „raţiunii de stat”. Iată punctele esenţiale ale doctrinei lui Machiavelli, acele care au încurajat, din nefericire, atâtea abuzuri, uneori practicate nu numai de oameni de spirit, asemănători cu vestitul scriitor florentin, dar uneori şi de minţi mai înguste, de mici tirani indolenţi, care nu aveau drepturile lui Machiavelli în afirmarea acestor principii.

Astăzi, după ce tratatul *11 Principe* a fost citit în decurs de atâtea sute de ani, critica lui este mai uşoară. **În** această ordine de idei, putem observa mai întâi că Machiavelli uită a face, sau se lipseşte de o distincţie cu totul necesară. Căci trebuie să deosebim între valorile intrinsece şi valorile extrinsece ale culturii. Există valori care merită a fi cultivate pentru ele însele şi altele care nu ne servesc decât ca mijloace pentru a atinge valori mai înalte decât ele. Printre valorile pe care le-am enumerat încă de la începutul acestui studiu, valoarea

teoretică are un preţ în sine şi merită să fie cultivată pentru ea însăşi. Numai oamenii posedând o cultură cu totul sumară se întreabă la ce pot servi savantele tratate de matematici atâta vreme cât ele nu dau loc la aplicaţii tehnice; apoi aceleaşi persoane se pot mira că unii oameni se ocupă cu problema cosmologică sau ontologică în metafizică, când este probabil că nici chiar soluţia definitivă a acestor întrebări n-ar modifica întru nimic starea economică a omenirii. Pentru un om cu o cultură deplină este evident însă că valoarea teoretică are un preţ în sine, care nu trebuie legitimat prin atingerea unui alt scop. De asemenea, valoarea estetică şi religioasă au şi ele un preţ intrinsec, se legitimează şi pot fi cultivate fără altă preocupare decât sporirea, desăvârşirea lor. Dar printre valorile culturii sunt două cel puţin care au un caracter extrinsec, sunt, aşadar, valori mijlocitoare. Acestea sunt valoarea economică şi valoarea politică.

Ideea aceasta am dezvoltat-o mai întâi cu ocazia valorii economice şi era necesar să reamintim că aceleaşi însuşiri de structură revin şi în cazul valorii politice. Citirea paginilor lui Machiavelli ne dă însă

adeseori impresia că el tratează valoarea extrinsecă a politicii ca pe o valoare intrinsecă. În atmosfera generală de estetism a Renaşterii, politica însăşi devine un fel de valoare estetică, un fel de operă de artă. Iar când Machiavelli descrie procedeele dibace practicate de principii şi guvernele contemporane, avem adeseori impresia că printre aceste descrieri se strecoară zâmbetul satisfacţiei cu care întâmpinăm creaţiile izbutite ale artei. Un fel de estetism politic practică Machiavelli, şi se înţelege că în felul acesta simţim că valoarea politică se abate de la ceea ce trebuie să rămână ţinta ei: un simplu mijloc în slujba scopurilor morale ale omenirii.

Cu toată această critică, evidentă pentru conştiinţele noastre moderne, scrierea lui Machiavelli are un preţ considerabil, fiindcă ea a fost menită să ne ferească de nebuloasele reverii care, tocmai în virtutea posibilei asocieri dintre politică şi morală, contagiază firea adevărată a acţiunii politice şi o fac inutilă. Este un act de atragere a atenţiei acela pe care Machiavelli l-a executat în cărţile sale şi, în această privinţă, machiavellismul a lucrat ca o forţă regulativă de mare însemnătate, care, pe de

o parte, a pus în lumină originalitatea politicului şi, pe de altă parte, ne-a prevenit de erorile în care foarte adeseori politica se rătăceşte. Astfel înţeles, este evident că machiavellismul îşi păstrează valoarea lui şi astăzi.

Dar alături de toate aceste forme de conflict între moral şi politic, există şi unele încercări de conciliere, mai întâi una care ar consista din aducerea politicului sub punctul de vedere al moralului. Aceasta ar fi, de pildă, procedura lui Platon în *Republica* şi *Legi,* atunci când afirma că scopul vieţii politice este solicitarea virtuţii printre cetăţeni şi când propunea, ca mijloc pentru realizarea acestui scop, educaţia; la fel atunci când preconiza nu numai acţiunea indirectă şi mai blândă a intervenţiei pedagogice, dar însăşi intervenţia despotică a legilor, care urmau să supravegheze pe cetăţean până şi în cele mai intime dintre actele vieţii lui. Un fel de despotism al virtuţii este, după părerea lui Platon, singurul sistem menit să realizeze firea adevărată a vieţii politice, care nu poate fi deosebită de viaţa morală.

Dar concilierea s-a încercat şi pe cale inversă, şi anume prin aducerea moralului

sub punctul de vedere al politicului, ca atunci când ni se afirmă că formele vieţii morale nu sunt, de fapt, decât modalităţi ale vieţii politice, că morala nu este decât un sistem de prohibiţii politice, relative la acele care ar putea deveni păgubitoare colectivităţii şi statului. De ce să vorbim atunci de autonomia moralei, autonomie care ar favoriza conflictul dintre aceasta şi politică? în realitate, ni se spune, nu există această deosebire şi nu există posibilitatea conflictului respectiv. Actele morale ar fi acte politice; regulile morale ar fi reguli politice. O afirmaţie asemănătoare s-a făcut şi despre valorile religioase când s-a spus că şi ele sunt valori politice, că noţiunile cu care religia operează ar fi fost inventate de clasele conducătoare, în scopul de a-şi uşura sarcina guvernării lor. Un lucru asemănător s-a afirmat deci şi despre morală, prezentată ca un sistem de prohibiţii politice şi nimic mai mult. Ba chiar acest punct de vedere s-a răspândit atât de mult în vremea din urmă, viaţa morală încetând să mai fie considerată în nucleul ei profund, în legea ei adâncă, morala a fost de atâtea ori considerată din unghiul acestei false asimilări cu politicul,

încât situaţia a putut să trezească protestul unui scriitor polemic francez, Julien Benda, într-o carte care a făcut multă vâlvă, *La Trahison des Clercs.* Ceea ce garantează progresul intern al omului – spune Benda – este menţinerea ideilor morale în puritatea lor autonomă şi departe de orice contagiune cu politicul. Se poate ca şi în trecut, în realitatea faptelor, idealurile morale să nu fi fost reprezentate în toată puritatea lor, dar, cu toate acestea, se menţinea afirmaţia deosebirii esenţiale între moral şi politic. Era o clasă de oameni însărcinaţi cu menţinerea acestei diferenţe, cu postularea neîntreruptă a autonomiei şi splendorii proprii moralului, iar această clasă de oameni o formau tocmai clericii sau, pentru a întrebuinţa un cuvânt mai familiar nouă, intelectualii acelor vremuri. Astăzi însă situaţia s-a schimbat. Astăzi această deosebire esenţială nu mai este de nimeni afirmată, deşi separarea dintre politic şi moral ar trebui să fie menţinută chiar dacă realitatea faptelor este alta, fiindcă prin necontenita lor separare se strecoară treptat civilizaţia în omenire. Dar astăzi, sub valul de practicism care se abate peste umanitatea modernă, întâlnim fenomenul

aducerii moralei sub punctul de vedere politic, şi aceasta echivalează, spune Benda, cu o serioasă ameninţare pentru viitorul civilizaţiei omeneşti.

Dar în afară de această conciliere prin subordonare, conciliere cu caracter logic, împotriva căreia se ridică Benda, găsim şi posibilitatea altor unificări ale punctelor de vedere, şi anume aceea care răspunde metodei noastre proprii şi care constă din resolidarizarea acestor valori în interiorul structurii psihice, prin trăirea mai adâncă a uneia din ele. Întrebarea în faţa căreia ajungem acum este deci următoarea: este posibilă reconcilierea moralului cu politicul în unitatea structurii psihice? Adâncind valoarea politică, simţim apropiindu-ne sau depărtându-ne de valoarea morală? Caracterul esenţial al valorii politice, spuneam mai înainte, este tendinţa de a impune semenilor voinţa proprie, în timp ce caracterul valorii morale este tendinţa de a face să înflorească şi să se dezvolte ceea ce în semenii noştri alcătuieşte însuşirea lor originală. Grija pentru existenţa străină în caracterele ei diferenţiale, absolutismul care doreşte să vadă fiinţele din jurul nostru conformându-se după indicaţia valorii pe

care noi o reprezentăm, iată în ce consistă opoziţia cea mai radicală dintre valoarea morală şi valoarea politică.

Dacă acum ne întrebăm care este energia sufletească pe care politicul o cultivă şi care este atmosfera în care el se dezvoltă, putem spune că ele sunt acelea ale puterii. Sentimentul puterii şi dorinţa de a o exercita sunt notele sufleteşti de care politicul are mai multă nevoie, pentru că, sprijinindu-se pe ele, izbuteşte el să realizeze intenţia profundă a valorii sale: aceea de a impune punctul ei de vedere. Dar trăirea puterii, oricât de paradoxală ar părea împrejurarea la prima ei formulare, îl aduce pe politic să depăşească punctul său de vedere, să simtă că se apropie de poziţia şi perspectivele moralei. Într-adevăr, puterea este generoasă, ea ajunge în curând să se conceapă pe sine ca un mijloc, nu ca un scop şi, desigur, o vorbă ca aceea a marelui om politic care a fost Frederic cel Mare, regele Prusiei, vorba că el nu este decât „servitorul statului” este manifestarea unui ins care, adâncind în sine sentimentul puterii, îl dezvoltă până a deveni generos şi plin de uitare de sine.

Dar trăirea puterii este, în acelaşi timp,

trăirea unor limite. Nu există putere oricât de mare care să nu ajungă curând la conştiinţa graniţelor ei. Şi atunci, în această împrejurare, se dezvoltă în sufletul politicului situaţia sufletească a singurătăţii morale. Solitudinea internă este un afect care a urmărit totdeauna pe geniile politice. O anumită mizantropie, un pesimism caracteristic răsună adesea din cuvintele şi din atitudinea conducătorilor politici. Din această stare sufletească izbucneşte impresionanta vorbă a şefului revoluţionar francez Danton, pe vremea când se afla în închisoare, vorba că „umanitatea mă plictiseşte" *(l'humanité în ennuie).* Aceeaşi stare de spirit, făcută din nevoia de a se izola de oameni şi din asprime faţă de ei, a caracterizat şi atitudinea unui om de talia lui Clemenceau. Dar această mizantropie, acest aspru pesimism pe care-l auzim răsunând din manifestările atâtor mari realizatori politici, poate că nu este decât contrapartea unei mari iubiri de oameni, a unui entuziasm generos pentru ei. Oboseala de oameni, îmbinată cu interesul pentru soarta lor colectivă şi cu dorinţa pasionată de a-i servi, este un complex de sentimente şi atitudini pe care omul politic de seamă îl

găseşte la capătul exerciţiului puterii sale.

În sfârşit, trăirea puterii îl conduce pe omul politic nu numai la sentimentul limitelor care îl separă de restul oamenilor, dar la acea graniţă până la care se întinde orice putere omenească. La această limită apare sentimentul mărginirii sale ca om, faţă de ceea ce îl depăşeşte ca atare, sentimentul dependenţei faţă de Dumnezeu. De aceea, adeseori, în sufletul marilor oameni politici, vedem asociindu-se stărilor sufleteşti amintite până acum o profundă religiozitate. Caracteristic în această privinţă a fost cancelarul Bismarck, la care o luciditate extremă a privirilor, o totală lipsă de iluzii cu privire la calitatea oamenilor pe care trebuia să-i manevreze, o putere sigură şi aspră de a se dirija pe sine şi pe alţii se împreună cu acel sentiment al dependenţei mistice faţă de puterea care guvernează destinele omeneşti, despre care mărturisesc atâtea din scrisorile şi însemnările sale intime.

Iată cum, examinând figura marilor oameni politici, a acelora care au adâncit perspectiva valorii lor proprii, îi vedem înaintând până la ceea ce pare antipodul situaţiei lor, până la punctul de vedere al

moralei şi al religiei: încă o exemplificare a posibilităţii de resolidarizare a valorilor în unitatea structurii sufleteşti.

Pentru că acum am încheiat lunga serie a comparaţiilor dintre valori, cu care ne-am ocupat în ultimele capitole, este poate necesar să vă reamintesc care a fost utilitatea analizelor asupra cărora ne-am aplicat atâta timp. Mai întâi „vă atrăsesem atenţia că aşa-numita criză a culturii modeme rezultă din izolarea valorilor, din faptul că oamenii culturii noastre trăiesc cu exclusivitate unele valori, nesocotind însă pe cele cu care ele s-ar putea întruni în unitatea unui suflet omenesc complet. Arătând că această situaţie a devenit necesară muncii de specialitate a civilizaţiei moderne, atrăgeam, în acelaşi timp, atenţia asupra faptului că aceeaşi împrejurare a fost făcută vinovată de criza care este resimţită de sufletele purtătorilor de valori în cultura modernă. Arătam mai departe că acest conflict nu izvorăşte din firea specializării însăşi, ci numai din faptul că specializarea nu este în toate aceste cazuri destul de departe împinsă, că ea nu este trăită cu toată intensitatea. Şi atunci ne întrebăm dacă conceptul structurii

sufleteşti, pregătit în cercetările psihologice mai noi, n-ar putea să ne indice drumul la capătul căruia valorile se pot resolidariza între ele în unitatea acestei structuri.

Despre această putinţă teoretică ne puteau sta ca dovadă două împrejurări. Mai întâi, aceea că, luând în considerare culturile umane ca produse ale structurii sufleteşti, valorile dovedeau a întreţine o anumită comunicaţie între ele, că există un aer de rudenie, o adaptare continuă a valorii teoretice la valoarea religioasă sau la valoarea morală în interiorul aceleiaşi culturi, o împrejurare care ne îngăduie să ne explicăm, de pildă, afinitatea profundă între o catedrală gotică şi un sistem de filosofie scolastică etc. Aceeaşi împrejurare ne permite, în al doilea rând, să interpretăm unele din produsele culturii omeneşti prin valori deosebite de acelea pe care ele le întrupează, adică să interpretăm filosoficeşte arta sau să interpretăm artisticeşte filosofia, nişte exerciţii pe care critica le-a executat de nenumărate ori.

Astfel de constatări întăreau în noi convingerea că valorile se pot resolidariza. Am încercat atunci să vedem care este rezultatul analizei în cazul conflictelor celor

mai reprezentative dintre valori, ca acela dintre economic şi teoretic, dintre artă şi morală, dintre religie şi ştiinţă, sau dintre morală şi politică. În toate aceste împrejurări, încercând să ne reprezentăm ceea ce rezultă din adâncirea unora dintre valori, am văzut că există, în chip incontestabil, posibilitatea teoretică şi practică de a străbate la valoarea constituită ca antipodul lor. Rezultatul acesta este unul din cele mai preţioase pe care filosofia culturii le poate recomanda omului de azi.

B.A. TEORIA MATERIALĂ A CULTURII

1. A. CONDIŢIILE MATERIALE ALE CULTURII

XI. TEORIA MEDIULUI

În capitolul trecut am încheiat una dintre secţiile principale ale expunerii noastre, şi anume aceea pe care am anunţat-o încă de la început sub titlul „teoria formală a culturii”. În această parte a dezvoltărilor noastre, am definit cultura drept creaţie de valori. Diferenţiind această formulă, am arătat apoi că aşa-numitul act cultural subiectiv este acela care introduce, prin fapta spirituală, un obiect în sfera unei valori, în timp ce actul cultural obiectiv este

acela care, prin aplicarea activă asupra unui material, izbuteşte să producă un bun. În aceeaşi ordine de idei, am arătat care sunt valorile, care sunt conflictele dintre ele, răspunzătoare de aşa-numita criză a culturii modeme, şi care este posibilitatea aplanării acestor conflicte, ţinând seamă de faptul central al unităţii structurii sufleteşti. Trecem astăzi la o a doua despărţire importantă a studiului nostru, şi anume aceea pe care o vom numi „teoria materială a culturii”. Aşadar, după ce ne-am întrebat ce este cultura, ne vom întreba de aci înainte ce forme speciale dobândeşte ea. Formele pe care cultura le îmbracă sunt determinate de trei serii de fapte. Mai întâi, de *condiţiile* culturii. Formele culturii sunt determinate apoi de *mijloacele* pe care ea le întrebuinţează ca să-şi realizeze *idealurile* ei, adică de a treia ordine de fapte, pe care, în precizarea materială a fenomenului culturii, va trebui s-o luăm în consideraţie. Începem cu expunerea condiţiilor culturii.

Care sunt condiţiile culturii? Care sunt faptele care o condiţionează, determinând-o, dându-i o formă sau alta? Sunt, mai întâi, condiţiile ei naturale, mediul ei cosmic. Sunt apoi acele condiţii dependente de

mediul cosmic şi care alcătuiesc laolaltă genul de producţie economică şi, în sfârşit, este unitatea antropologică mai largă căreia o cultură îi aparţine. Conceptul rasei va avea însă nevoie de precizări. Vom mai întâlni în cursul expunerii şi alte condiţii ale culturii. Amintirea grupului de condiţii enumerate ne poate ajunge deocamdată.

În ceea ce priveşte condiţionarea cosmică a culturii, trebuie spus că ideea a apărut încă din veacul al XVII-lea, odată cu acea bogată revărsare a spiritului ştiinţelor naturale în universalitatea preocupărilor omeneşti, un fenomen pe care îl favorizase înflorirea cartezianismului. Odată cu cartezianismul, ştiinţele naturii încep să domine universul spiritual; metodele şi punctul lor de vedere încep să fie adoptate în mod general de către toate ştiinţele, chiar de către acelea ale spiritului. De aceea, în celebra polemică angajată în veacul al XVII-lea între reprezentanţii anticilor şi ai modernilor (adică între aceia care socoteau că anticii posedau o superioritate incontestabilă şi că modernii n-aveau ceva mai bun de făcut decât să-i imite, şi între tabăra de gânditori care susţinea că modernismul reprezintă un

progres faţă de antichitate, deoarece legea de dezvoltare a omenirii este progresul), unul din punctele câştigate a fost constatarea diferenţelor omeneşti, constatarea că omenirea se diferenţiază de-a lungul vieţii ei. Şi atunci, preocupat de a găsi condiţiile acestei diferenţieri, nu este de mirare că unul dintre gânditorii cei mai activi în această polemică, cartezianul Fontenelle, încearcă să explice deosebirea semnalată prin condiţiile felurite ale solului în care cultura omenească se dezvoltă. De aceea, chiar în scrierea care alcătuieşte contribuţia sa cea mai importantă în problema deosebirii dintre antici şi moderni, în cunoscuta *Digression sur les anciens et les modernes,* îl vedem pe Fontenelle făcând constatări ca cele ce urmează: „Diferitele idei – scrie Fontenelle – sunt întocmai ca plantele şi florile, care nu trăiesc deopotrivă de bine în orice fel de climat. Poate că pământul francez nu este propriu raţionamentelor pe care le făceau egiptenii, după cum nu este propriu pentru a face să crească palmierii. Şi fără a merge atât de departe, poate că portocalii, care nu trăiesc aci tot atât de uşor ca în Italia, marchează, în acelaşi timp, o anumită formă

de spirit, pe care nu o aveam la fel în Franţa. Este totdeauna sigur că, luând în considerare înlănţuirea şi dependenţa reciprocă care există între toate părţile lumii materiale, diferenţele de climat, care se fac simţite în plante, trebuie să se întindă până în creierii omului şi să-şi producă acolo efectele lor”. Iată deci afirmată cum nu se poate mai precis dependenţa pe care spiritul omenesc creator de cultură o întreţine cu mediul său cosmic, conceput deocamdată ca ambianţă climaterică. Principiul odată fixat, el reapare într-o sumă de opere contemporane sau mai târziu. Se citează, în această privinţă, texte din poeţi, chiar din Corneille şi Boileau; se citează texte din autorii mai mărunţi ai epocii, ca, de pildă, Madame Dacier, traducătoarea lui Homer şi autoarea cunoscutului eseu *Despre corupţia gustului.* Dar această idee revine, ca preocupare centrală şi ca bază principială de demonstraţie, într-o importantă operă de la începutul secolului următor, în opera Abatelui Dubos, *Reflexions critiques sur la poesie et la peinture* din 1719, unde clima e făcută răspunzătoare de faptul că predispoziţia artistică este la unele popoare mai

puternică, la altele mai slabă. Ba chiar, Dubos crede că poate întinde importanţa acestui factor atât de departe încât nu numai clima generală în care trăieşte un popor este răspunzătoare de aptitudinile sale, dar chiar condiţiile climaterice speciale în care un om se dezvoltă sunt cauzele eficiente ale aptitudinilor sale proprii.

Ideea influenţei climatului, ca expresie principală a mediului cosmic, reapare, cu puţini ani mai târziu, la scriitorul politic Montesquieu, în opera sa *L'esprit des lois.* Dar în *L'esprit des lois,* după cum veţi vedea îndată, mediul cosmic este înţeles într-un sens mai larg: el nu mai desemnează numai clima, aşa cum aţi văzut că lucrurile se petrec la Fontenelle şi la Dubos, ci şi alte realităţi, pe care le vom identifica îndată. Ar fi greu să urmărim pe Montesquieu în toate explicaţiile menite să arate partea de contribuţie a mediului cosmic în producerea fenomenelor culturale, în special în cultura politică, în instituţii. Mediul cosmic, ca şi la predecesorii săi, este la Montesquieu mai întâi climă, iar clima este, în primul rând, temperatură. Cum va fi temperatura unei ţări aşa va fi sufletul acelui popor, şi

preocuparea lui Montesquieu tinde să arate că instituţiile ţărilor sunt acordate cu felul sufletelor popoarelor care au creat acele instituţii, acordate în dublu înţeles de conformitate sau de opoziţie. Clima, concepută ca temperatură, modifică într-un fel oarecare caracterele. Această modificare poate consista în vicii de caracter, şi atunci Montesquieu se aplică să arate că legile, moravurile sau instituţiile acelor ţări au de scop să corecteze, să combată aceste vicii. Când însă rezultă din acele împrejurări o bună influenţă, o deprindere sufletească cu sens şi valoare pozitivă, atunci legile şi instituţiile sunt adaptate prin conformitate, nu prin opoziţie. În dezvoltarea acestor idei, observă Montesquieu că fibrele musculare se contrag la frig şi se dilată la căldură. Căutând să verifice principiul prin experiment, el ne descrie cum a examinat cu atenţie o limbă de bou, până când a putut descoperi extremităţile nervoase gustative, răspândite în suprafaţa acestui organ. A lăsat-o să se congeleze şi a observat contractarea papilelor respective. A lăsat-o iar să revină la temperatura normală, pentru a constata dilatarea acelor extremităţi nervoase, obţinând astfel

dovada prin analogie că lucrurile trebuie să se întâmple la fel şi la oameni, pentru cazul întregului corp. Pornind de la aceste constatări, Montesquieu arată că în organismele în care fibrele se contrag, activitatea sângelui este mai puternică, pe când aceeaşi activitate este mai slabă acolo unde fibrele sunt de obicei dilatate. Când presiunea sângelui este mai mare prin contragere, atunci inima lucrează mai activ şi circulaţia este mai vie. Dimpotrivă, când fibrele sunt mai dilatate, circulaţia este mai lentă. Pentru Montesquieu, această îndoită împrejurare climaterică este deci răspunzătoare de felul activ, energic al omului din nord şi de caracterul mai indolent al meridionalului. Dar contracţiunea şi dilatarea ating şi extremităţile nervoase, mai exigue la nordic şi mai largi la omul din sud. Omul de sud întâmpină deci lumea cu o suprafaţă senzitivă mai întinsă decât aceea a nordicului. Din această pricină, meridionalul este mai sensibil, pe câtă vreme nordicul are o anumită insensibilitate, şi Montesquieu, umanitaristul, apărătorul libertăţilor, reformatorul principiilor politice în lumea

modernă, afirmă odată, cu toată seriozitatea, că această insensibilitate a omului din nord este atât de mare încât trebuie să jupuim de viu pe un nordic ca să simtă ceva.

Mediul cosmic, care înseamnă până acum clima şi anume temperatură, înseamnă mai departe configuraţie geografică. Iată configuraţia geografică a Asiei, unde câmpiile sunt foarte întinse, unde izvoarele secând uşor, fluviile încetează a mai fi obstacole, unde vasta întindere a terenului liber s-a putut deschide cuceririlor îndrăzneţe şi întronării despotismului. Iată deci configuraţia geografică a Asiei făcută răspunzătoare de puternicele regimuri despotice instalate în cadrul ei. Dimpotrivă, în continentele şi ţările muntoase, acolo unde oamenii se pot apăra la adăpostul întăriturilor gigantice ale munţilor, popoarele au fost întotdeauna inspirate de duhul libertăţii.

În sfârşit, pe lângă configuraţia geografică, aş vrea să amintesc a treia accepţie pe care noţiunea de „mediu cosmic” o ia la Montesquieu, şi anume natura solului. Într-adevăr, după cum solul este steril sau fertil, vom avea un caracter

mai energic, mai aplicat la muncă, mai îndârjit la fiii pământurilor avare şi un fel de a fi mai indolent la fiii solurilor fertile, adică la aceia care ştiu că pot să se bucure oricând de darul generos al naturii. Iată ceea ce devine la Montesquieu noţiunea de mediu cosmic, cu câte accepţii variate se îmbogăţeşte ea.

În istoricul aceleiaşi probleme, trebuie să trecem acum în veacul al XIX-lea, pentru a aminti numele unui important cercetător, unul din aceia care au împins mai departe şi cu mai multă consecvenţă punctul de vedere al ştiinţelor naturii în studiile istorice. Acest cercetător este Buckle, a cărui carte, *Istoria civilizaţiei în Englitera* (1857), a fost mult citită în vremea sa şi a avut o profundă influenţă asupra concepţiilor ştiinţifice mai noi. Pentru Buckle, mediul cosmic cuprinde următoarele elemente: mai întâi climatul, ca la toţi predecesorii săi, apoi felul producţiei pe care împrejurările cosmice ale unui loc îl favorizează, apoi natura solului şi configuraţia fizică a ţării, ceea ce numeşte Buckle „geografia fizică”, în sfârşit aspectul general al naturii. Considerând unele din aplicaţiile acestor idei, iată mai întâi în ce

poate consta influenţa climei asupra creşterii civilizaţiei. Despre această influenţă, Buckle nu afirmă că se produce în mod direct – cum am văzut la toţi gânditorii amintiţi mai înainte – ci prin intermediul unei categorii economice: acumularea de bogăţii.

Civilizaţia, în special cea intelectuală – căci de ea se ocupă mai ales Buckle – este dependentă de bogăţie. Numai acolo unde este exces, unde grijile vieţii sunt mai mărunte, numai acolo omul poate să găsească acel *otium* de care vorbeau latinii şi care permite cultivarea intereselor teoretice dezinteresate. Bogăţia recoltelor este însă evident că atârnă de climat, adică de căldura şi umiditatea atmosferică, apoi de fertilitatea solului şi de configuraţia geografică, pentru că pământul, pentru a-şi da tot rodul lui, trebuie să dispună de irigaţii naturale, de râuri abundente, care să-l ferească de secetă. Bogăţia nu atârnă însă numai de aceste condiţii naturale, ci şi de un factor uman – observă Buckle – anume de energia şi regularitatea muncii. Numai popoarele care au deprinderea de energie şi consecvenţă în muncă sunt producătoare de bogăţii. Dar aceste două

însuşiri sunt, la rândul lor, influenţate de condiţiile cosmice, pentru că numai într-o climă temperată aceste însuşiri se pot dezvolta, pe când într-o ţară de sud, sub un cer incandescent, nici energia, nici perseverenţa n-ar putea fi destul de dezvoltate. Iată, prin urmare, cum condiţiile în care producţia e pusă, sau acelea în care omul se dezvoltă, pentru a ajunge la capacitatea de care are mai multă nevoie în producere de bogăţii, determină nu numai formele, dar şi valoarea civilizaţiilor omeneşti.

Dar civilizaţia este condiţionată nu numai de mediul cosmic, ci şi de genul producţiei, determinat, la rândul lui, de ambianţa cosmică. În această ordine de idei arată Buckle cum nordicii au nevoie de alimente conţinând mult carbon, fiindcă arderile sunt foarte puternice în climatul lor. Oamenii din sud au, dimpotrivă, nevoie de alimente care conţin mult oxigen, fiindcă arderile sunt în regiunile calde mai mici, şi atunci este necesară o provizie internă de oxigen care să le accelereze. S-a constatat însă că alimentele conţinând mai mult carbon sunt totdeauna mai scumpe şi mai greu de procurat decât acele care conţin

mai mult oxigen. Alimentele conţinând mult carbon, ca, de pildă, carnea animalelor, se procură ßpoi prin dezvoltarea unor aptitudini speciale de luptă, necesare pentru uciderea unor animale adeseori feroce. Alimente care conţin mult oxigen sunt însă fructele, pe care cu gestul cel mai comod, cu mişcarea cea mai indolentă, cineva le poate culege din pomul care creşte în livada sa. Astfel, din nevoia de a se alimenta într-un fel sau altul, determinată de condiţiile speciale ale climatului, iată cum se dezvoltă însuşiri de vigoare şi curaj, ca la oamenii din nord sau deprinderi de lene şi indolenţă, cum Buckle crede a putea stabili la popoarele meridionale.

În sfârşit, după ce a urmărit producţia bunurilor, Buckle studiază distribuţia lor în raport cu condiţiile cosmice. În această privinţă, el observă că în ţările cu climă caldă, în ţările care se bucură de o mare fertilitate a solului, populaţia se înmulţeşte excesiv şi oferta mâinii de lucru devenind foarte mare, salariile scad în consecinţă. Dimpotrivă, în ţările în care populaţia se hrăneşte cu alimente care conţin mult carbon, în care pământul este mai puţin rodnic, cerul mai puţin clement şi lupta

pentru existenţă mai grea, în ţările nordului, populaţia se măreşte mai încet şi salariile devin mai ridicate. Astfel se instalează o diferenţă de condiţii economice, fundamentul pe care se sprijină şi diferenţa de regim politic, fiindcă aceste două lucruri Buckle socoteşte că sunt în legătură: inegalitatea extremă a condiţiilor economice este pentru el şi o explicaţie a inegalităţii politice dintre clasele sociale – mai mică în nord, mai mare în sud.

În sfârşit, trecând la aspectul general al naturii, Buckle observă că sunt regiuni în care peisajul prezintă o configuraţie sublimă, în care fluviile mari, flora abundentă şi fantastică sugerează necontenit imaginaţiei gânduri de dincolo de lume, face să treacă prin sufletul oamenilor un fior de misticism. Dimpotrivă, în peisajele în care elementul sublim este atenuat, în care natura este mai degrabă graţioasă sau plină de măsură în aspectele ei, imaginaţia este mai puţin vie, şi în locul rămas liber, prin menţinerea ei în limite mai modeste, pot să se dezvolte alte însuşiri sufleteşti, şi anume inteligenţa creatoare de cultură intelectuală.

Iată, în puţine cuvinte, în ce consistă

teoria lui Buckle. Ea este interesantă pentru că dă o dezvoltare mai mare Conceptului de mediu cosmic şi pentru că pune într-o vie lumină idealurile de cultură ale lui Buckle: ştiinţă, democraţie, libertate, o multiplicitate de tendinţe care se întrunesc într-o structură psihică unitară.

Cu aceasta însă istoricul problemei este aproape terminat, fiindcă în a doua jumătate a veacului al XIx-lea, după ce s-a produs marele sistem al lui Buckle, căruia i-am putea alătura *Filosofia artei* a lui Taine, interesul explicaţiei faptelor istorice spirituale prin legi ale naturii fizice devine mai slab. Istoria şi, odată cu ea, toate ştiinţele spirituale ale omului ajung acum la o conştiinţă a independenţei lor; ele îşi dau seama că metodele naturaliste nu le pot fi de mare folos, pentru că obiectul lor propriu, original, nu este stabilirea de legi generale, ci fixarea de aspecte particulare, de structuri originale, reprezentative. Încercări ca acele ale lui Montesquieu, Buckle şi Taine devin acum din ce în ce mai rare, şi atitudinea noastră critică faţă de ele devine, în consecinţă, mai uşoară. Astfel, dacă ne întrebăm care este valoarea mediului, privit ca o condiţionare a culturii

omeneşti, răspundem că ea nu trebuie să fie apreciată cu exagerare. Într-adevăr, mediul cosmic, pentru a deveni o condiţie a culturii, trebuie să fie valorificat de om. Cu bună dreptate s-a pus în legătură orientarea industrială pe care au luat-o civilizaţiile moderne cu marile provizii de cărbune care se găsesc în subsolul ţărilor unde aceste civilizaţii s-au dezvoltat. De ce însă bogatele mine de cărbuni, care se găsesc în subsolul unor ţări de colonizare europeană (cum sunt Statele Unite), n-au dezvoltat acolo civilizaţii industriale înainte de venirea europenilor? Pentru că – răspunsul este inevitabil – mediul nu fusese valorificat de om. Nu mediul ca atare este, prin urmare, condiţia culturii, ci mediul întrucât este valorificat, resimţit într-un fel determinat şi pus în legătură cu reprezentarea unor anumite scopuri.

Este apoi limpede că dacă mediul cosmic are o netăgăduită însemnătate, aceasta atinge gradul cel mai însemnat în civilizaţii mai primitive şi scade pe măsură ce civilizaţia se dezvoltă. Într-adevăr, unul dintre semnele cele mai caracteristice ale unei civilizaţii înaintate este tocmai progresiva neatârnare a omului de mediu, o

neatârnare la care contribuie mai întâi perfecţionarea mijloacelor tehnice, împrumutate într-o măsură din ce în ce mai mare unor energii generale ale naturii, ca aburul, apa, electricitatea. În felul acesta, condiţiile diferenţiale ale peisajului în care o civilizaţie se dezvoltă devin mai puţin hotărâtoare în determinarea felului ei propriu. Mediul cosmic, incontestabil în acţiunea lui, are totuşi o eficienţă limitată, şi această constatare este adaosul pe care filosofia modernă a culturii îl poate aduce teoriile tradiţionale ale mediului.

XII. CONDIŢIONAREA ECONOMICĂ A CULTURII

Importanţa condiţionării economice în dezvoltarea culturii umane a fost postulată nu numai într-o lucrare ca aceea a lui Buckle, despre care ne-am ocupat în capitolul trecut, dar şi într-o scriere anterioară, care a avut un mare răsunet teoretic şi practic, în celebrul *Manifest Comunist* de la 1847, adresat muncitorimii internaţionale de către teoreticienii şi militanţii politici Karl Marx şi Friedrich Engels. În acest text relativ restrâns, întâmpinăm punctul de vedere al socialismului ştiinţific, punct de vedere care

interesează de aproape problema în faţa căreia dorim să ne oprim acum.

Să analizăm câteva din pasajele *Manifestului* din 1847 relative la condiţionarea economică a culturii omeneşti, adică la ceêa ce se numeşte, cu o formulă foarte răspândită de atunci, concepţia materialistă a istoriei. „Cultura – scrie *Manifestul* – a cărei pierdere burghezia o deplânge, nu înseamnă altceva pentru imensa majoritate a proletariatului decât pregătirea de a o transforma într-o maşină. Acuzaţia voastră e zadarnică – se adresează *Manifestul* burgheziei – întrucât este cu neputinţă să se aplice revendicării noastre ca proprietatea burgheză să se desfiinţeze măsura noţiunilor curat burgheze, precum libertate, cultură, drept ş.a.m.d. Înseşi ideile voastre nu sunt decât produsul raporturilor producţiei şi proprietăţii burgheze, după cum şi dreptul vostru nu este altceva decât voinţa clasei voastre prefăcută în lege, voinţă al cărei conţinut este determinat de condiţiile materiale de existenţă ale clasei burgheze. Ideea interesată, după care prefaceţi în legi veşnice ale naturii şi ale raţiunii raporturi sociale istorice şi trecătoare, născute din

modul vostru de producere, era împărtăşită de toate clasele stăpânitoare trecute şi dispărute în cursul evoluţiei istorice, şi când a fost vorba de acestea, voi le-aţi criticat... Ceea ce aţi înţeles însă pentru proprietatea antică, ceea ce aţi admis pentru proprietatea feudală, nu voiţi să pricepeţi atunci când este vorba de proprietatea burgheză”.

Iată, cum nu se poate mai limpede afirma, punctul de vedere că toate ideile culturii noastre ar fi determinate de condiţiile economice ale societăţilor moderne.

Care este semnificaţia concepţiei materialiste a istoriei? V-am spus că întregul cerc de probleme în faţa căruia ne găsim opriţi acum a rezultat din tendinţa de a aduce istoria sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale, cu scopul de a obţine şi în studiile istorice gradul de precizie la care ajunseseră mai înainte ştiinţele naturii. Trebuie deci observat din capul locului că materialismul istoric este o consecinţă a tendinţei generale de a aduce istoria sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale. Acelaşi gen de servicii făcea mai înainte teoria mediului, aşa cum o formulase, la

vremea lui, un Montesquieu, apoi un Buckle şi Taine.

S-a observat adesea că explicaţia unică prin influenţa mediului nu istoveşte diferenţele între feluritele cercuri culturale omeneşti. Căci iată două popoare care au locuit în aceleaşi condiţii de mediu, iată pe grecii antici şi pe turcii moderni. Culturile respective nu seamănă însă deloc între ele şi, astfel, explicaţia unică prin mediu, pe care un Montesquieu o socotea suficientă, nu poate să dea socoteală de diferenţa care persistă în ciuda similitudinii ambianţei. Materialismul istoric, care nu se opune, ci completează teoria mediului, crede că poate împinge mai departe explicaţia diferenţelor culturale, progresând de la postularea mediului ca o raţiune suficientă, la cercetarea acelor cauze derivate din el pe care le înglobăm sub numele de gen al producţiei economice. Vom vedea însă îndată că această nouă formă a naturalizării istoriei pune unele probleme.

Astfel, mai întâi, materialismul istoric valorifică un punct de vedere care a dominat dezvoltarea ştiinţelor în veacul trecut şi, în special, dezvoltarea acelor ştiinţe ale naturii care erau acum înălţate la

rangul unui model şi pentru ştiinţele istorice, punctul de vedere al determinismului. Desigur, o părere foarte răspândită este aceea că istoria este produsul voinţei umane, conştientă de sine. Atunci când vorbim de influenţa oamenilor mari, atribuim evenimentele istoriei hotărârilor individuale ale şefilor de state şi admitem, implicit, propoziţia filosofică potrivit căreia liberul arbitru individual este răspunzător de cursul pe care istoria l-a luat în trecut. Dar liberul arbitru se găseşte la antipodul poziţiei filosofice a determinismului şi, în măsura în care istoria trebuie să ajungă la gradul de precizie al ştiinţelor naturale, ea se vede obligată să accepte poziţiile determinismului.

Fireşte, nu totdeauna s-a crezut aşa. Ideea determinării prin conştiinţă şi prin liberul arbitru era într-o vreme mult mai răspândită. Ea a fost, de pildă, ideea teologilor, care ipostazau liberul arbitru în forma providenţei divine. Ea a fost apoi ideea juriştilor şi a politicilor, care socoteau că, prin opera lor legislativă sau prin gesturile lor de conducători, pot îndruma cu adevărat destinul lumii. Dezvoltând o astfel de vedere, istoria a fost multă vreme istoria

categoriei politice; statul şi dreptul au fost considerate, timp îndelungat, drept adevăratul subiect al istoriei. Politica era înţeleasă, în tot acest timp, drept resortul forţei propulsive a evenimentelor lumii.

Dar concepţia tradiţională a istoriei, aşa cum se constituise din Renaştere şi până în veacul al XVIII-lea, era călăuzită nu numai de reprezentarea atotputerniciei politice, dar şi de ideea că istoria nu este altceva decât terenul în care se realizează treptat tendinţa imanentă a dreptului natural. Se postula, cu alte cuvinte, un conţinut omenesc general, o avere de principii juridice, un sistem invariant al echităţii, şi se afirma apoi că sensul vieţii istorice n-ar fi altul decât acela de a o face din ce în ce mai receptivă pentru aceste principii generale ale conştiinţei omeneşti. Nedreptatea socială este a trecutului, ni se afirmă într-o astfel de concepţie optimistă a istoriei; dreptatea socială este a viitorului. Prezentul însuşi ar reprezenta faţă de trecutul barbar o înaintare către această ţintă imanentă.

Aceste două propoziţii sunt însă deopotrivă combătute de materialismul istoric, mai întâi pentru motivul că noua viziune despre lume a socialiştilor socoteşte

că forţa propulsivă a culturii este angrenată în sistemul general de energii ale naturii şi că rezultatele ei nu pot fi altceva decât produsele unui determinism implacabil. În al doilea rând, ideea istoriei concepută ca o realizare treptată a dreptului natural este şi ea combătută de materialismul istoric, întrucât noţiunea de drept natural, aşa cum a ajuns la formularea ei juridico-filozofică în veacul al XVII-lea şi XVIII-lea, cu un Puffendorf, un Grotius, un Rousseau şi alţii, se dovedea a nu avea alt conţinut decât acela al principiilor de bază ale vechiului drept roman, afirmat ca un model tipic şi ca un ideal permanent al societăţilor omeneşti de către burghezia Renaşterii, care se servea de o astfel de armă pentru a combate dreptul cutumiar feudal pus în calea liberei ei expansiuni. Istoria materialistă răstoarnă astfel toate postulatele tradiţionale ale disciplinei şi dă putinţa dezvoltării ei către mai multă rigoare ştiinţifică. Noua orientare pe care au luat-o la un moment dat studiile istorice nu poate fi nicidecum înţeleasă fără intervenţia materialismului istoric.

Am spus că concepţia materialismului istoric se găseşte într-o strânsă dependenţă

de aceea a teoriei mediului. Lucrul este evident. Totuşi, adâncind problema, observăm şi o însemnată diferenţă între teoria mediului şi punctul de vedere al materialismului istoric, asupra căreia am dori să atragem atenţia. Într-adevăr, după teoria mediului, formele felurite pe care cultura le-a luat în cursul timpului sunt atritţuite deosebirilor de mediu. Până la un punct, materialismul istoric pare să afirme acelaşi lucru, făcându-ne să înţelegem cum deosebirile culturale derivă din acelea de regim economic. Teoria mediului acceptă însă diferenţele culturale ca pe nişte date ireductibile. Implântarea în peisaj a culturii omeneşti este o dată pe care teoria mediului o primeşte ca pe o realitate imutabilă şi elementară. Nu aceeaşi este însă vederea materialismului istoric, pentru care există o unitate a procesului economic, indiferent de locul în care el se desfăşoară. Toate societăţile omeneşti, afirmă materialismul istoric, sunt menite să treacă prin aceleaşi faze economice, toate îndreptându-se către momentul în care capitalurile şi instrumentele de lucru adunându-se în câteva mâini, etatizarea lor devine uşoară. Aci se pronunţă deci deosebirea dintre

materialismul istoric şi teoria tradiţională a mediului. Materialismul istoric nu primeşte ideea diferenţelor culturii omeneşti ca pe nişte date fatale, ca pe un fel de a fi, rezultat din înrădăcinarea unei culturi în peisajul în care se dezvoltă. Materialismul istoric, constatând diferenţa, nu o socoteşte fatală; el afirmă, aşadar, unitatea de plan a istoriei omeneşti, pe când teoria mediului admite existenţa unor diferenţe ireductibile în câmpul culturii. Dacă nu ar fi primit postulatul acesta, reprezentanţii noii concepţii ar fi trebuit să soluţioneze problema culturii în acelaşi fel ca Buckle, care credea că există o finalitate a istoriei constituită din tezaurul de principii al civilizaţiei occidentale din vremea sa, în care se cuprindea ideea de libertate, preponderenţa intelectului, prosperitatea economică. Despre această civilizaţie, Buckle socotea apoi că nu este posibilă, în gradul realizărilor ei celor mai înalte, decât atunci când se sprijină pe temperamentul, felul de viaţă şi condiţiile de muncă ale popoarelor nordice. Astfel, după ce constatase multipla varietate a culturii omeneşti, Buckle izolează, între aceste aspecte diverse, pe unul din ele, şi anume

pe acela al popoarelor nordice, ba chiar pe acela al civilizaţiei engleze, şi îl înalţă la rangul adevăratului model al tuturor celorlalte culturi.

Obiectivitatea cere să afirmăm că materialismul istoric a însemnat, fără îndoială, un mare progres ştiinţific. Faptul că istoria şi cultura omenească sunt determinate de factori economici era o împrejurare cu totul neglijată altă dată, dar care astăzi nu mai poate fi trecută cu vederea. În orice scriere istorică ştiinţifică, explicaţia evenimentelor s-a completat, de la un timp, şi prin valorificarea condiţiilor economice. Obiecţia ce se poate însă adresa materialismului se îndreaptă mai întâi faţă de spiritul său prea sistematic. Căci dacă este evident că există un determinism economic al formelor culturii nu este la fel de limpede că nu există decât un determinism economic.

În al doilea rând, trebuie arătat că în materialism există o reprezentare metafizică de bază şi că, prin urmare, nu numai spiritul ştiinţific neprevenit conduce în toate împrejurările afirmaţiile sale. În adevăr, pentru metafizica tradiţională, aceea a lui Descartes şi a urmaşilor săi,

problema esenţială era problema substanţei. Care sunt substanţele lumii? Există una sau două?

În ce raport stau aspectele concrete ale lumii faţă de aceste substanţe? Sunt aceste aspecte atributele sau modurile substanţei? Cum se face trecerea de la substanţă la moduri sau atribute? Acestea sunt problemele care au dominat cugetarea filosofică a Europei, începând din veacul al XVII-lea şi care au provocat marile sisteme filosofice ale lui Descartes, Leibniz, Spinoza. Ideea de a găsi substanţa realităţii, adică temelia simplă, elementară, ireductibilă, din care se dezvoltă toate lucrurile lumii concrete, această idee poate fi recunoscută şi în reprezentarea unei infrastructuri economice. Faţă de această realitate substanţială, aspectele culturii n-ar fi decât nişte moduri sau atribute. Dar o ştiinţă într-adevăr neprevenită nu este aceea care se hotărăşte cu uşurinţă a afirma o realitate simplă, în raport cu care şi ca un produs de derivaţie, poate fi înţeleasă realitatea concretă şi multiplă a lumii. Oriunde găsim această simplificare monistică, această concentrare a varietăţii lumii într-un aspect fundamental şi unic, acolo recunoaştem, în

acelaşi timp, şi vechea idee metafizică a substanţei. Că o astfel de reprezentare metafizică trebuie să fi stăpânit mintea lui Marx este sigur. Acesta era un elev al lui Hegel, metafizician monist el însuşi, afirmând la baza realităţii tot prezenţa unei substanţe unice. Pentru Hegel, această substanţă care străbate ca un curent subteran întreaga istorie era însă ideea, logosul. Dintr-un anumit punct de vedere, poziţia lui Marx rămânea aceeaşi, cu diferenţa că substanţa monistic-spirituală a lui Hegel devine material-economică. A recunoaşte însă ceea ce este reprezentare metafizică aci înseamnă a limita valoarea acestei teorii, oricât de importantă şi oricâte servicii ar fi adus ea în explicarea faptelor istoriei şi ale culturii.

În sfârşit, este adevărat că factorii spirituali n-au ei niciun fel de influenţă în desfăşurarea vieţii istorice? Iată iarăşi un lucru pe care nu l-am putea afirma. În adevăr, progresul ştiinţific din ultima vreme a adus scrierile unor gânditori economişti, ca, de pildă, aceea a cugetătorului de mari merite Max Weber, în opera sa *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* care a arătat contribuţia

imensă pe care mentalitatea dezvoltată din Reformă a avut-o asupra evoluţiei economice a Europei. Dezvoltarea capitalistă modernă, răspunzătoare de civilizaţia burgheză, arată Max Weber, a fost produsă şi de credinţa religioasă a oamenilor care au creat această civilizaţie. Prin urmare, nu numai că religiosul nu ar fi decât o simplă răsfrângere, o derivaţie a economicului, dar dimpotrivă economicul el însuşi suferă uneori influenţa religiosului. Noi ştim că valorile comunică între ele în unitatea structurii sufleteşti, încât avem la dispoziţie motivele teoretice pentru a ne îndoi de valoarea procedeului care constă din a izola una din aceste valori şi a o face conducătoarea tuturor celorlalte. Aceeaşi idee este confirmată atunci când se arată cum felul virtuţilor pe care etica reformată – şi mai ales calvinistă – le solicită erau tocmai virtuţile de care capitalismul avea mai multă nevoie: modestia, onestitatea, economia. Dar nu numai partea etică a puritanismului calvin a solicitat dezvoltarea capitalismului burghez, dar şi metafizica acestei religii. Astfel, Max Weber ne lămureşte cum ideea pe care calvinismul o împrumută sistemului de gândire al

Sfântului Augustin, ideea că suntem sortiţi pedepsei sau mântuirii eterne, prin decretul fatal al providenţei, şi că, oricare ar fi ostenelile vieţii noastre, noi nu putem să ieşim din raza de prevedere a acestui decret divin, astfel de idei, spune Weber, au avut asupra mentalităţii oamenilor care îmbrăţişaseră Reforma consecinţa că nu mai socoteau viaţa aceasta ca o preparaţie pentru viaţa de dincolo, aşa cum credeau în jurul lor catolicii. Ideea predestinării întărea mai degrabă dorinţa de a obţine succes social şi material în viaţă, fiindcă în norocul întreprinderilor proprii oricine simte fulgerând ceva din destinul său cosmic, din rangul său în creaţie.

Nu putem urmări acum mai de aproape valoarea acestei ipoteze. Ea este numai un exemplu despre felul criticilor care se mai pot aduce marxismului şi care se încadrează, de fapt, în modul de a înţelege cultura, afirmat de atâtea ori în cursul acestor capitole. Cultura este pentru noi creaţie de valori şi resubiectivare a acestora. Ambele aceste acte sunt însă nu numai acte spirituale, dar şi acte autonome şi anticipatoare faţă de realitate. Mult timp mai înainte ca realitatea să devie primitoare

pentru anumite valori, spiritul omenesc le afirmă şi încearcă să le introducă în realitate. Acţiunea inventatorilor sociali, a tuturor acelora care propagă o idee mai înainte ca realitatea să devie receptivă pentru ea, dovedeşte că valorile anticipează realizarea. Cum este cu putinţă atunci ca valorile culturii să fie înţelese ca nişte simple răsfrângeri ale realităţii, şi anume ale laturii ei material-economice? Economicul este unul din factorii procesului social şi cultural, dar nu este singurul. În unitatea structurii psihice, economicul corespunde cu celelalte valori, aşa încât unul din faptele esenţiale ale culturii, pus de atâtea ori în lumină în cursul acestei expuneri, este tocmai putinţa diverselor valori să se influenţeze reciproc.

Nesocotirea autonomiei şi unităţii conştiinţei axiologice a – omului este dificultatea concepţiei pe care am analizat-o, dar – al cărei rol în dezvoltarea mai nouă a ştiinţelor istorice, ca şi în evoluţia socială şi politică a lumii moderne, a fost dintre cele mai mari

XIII. TEORIA RASELOR

Teoria despre influenţa mediului asupra culturii a produs alte două teorii

consecutive, materialismul istoric şi teoria raselor. Mediului cosmic i se atribuie, în adevăr, puterea de a modifica tipul antropologic al omului şi, odată cu aceasta, complexul lui moral, adică ceea ce cu un cuvânt se numeşte rasa lui. Ce – este deci faşa? Este un concept clasificator, o noţiune rezultată dintr-o operaţie de grupare şi diferenţiere a speţei omeneşti în mai multe clase, având fiecare anumite însuşiri fizice şi morale – obţinute prin influenţa mediului şi selecţie naturală şi transmise prin ereditate. Ideea de a explica formele deosebite pe care cultura omenească le ia prin contribuţia raselor este o idee rezultată din încercarea de a aduce ştiinţele istorice sub punctul de vedere al ştiinţelor naturale, împrejurare pe care am întâmpinat-o şi în capitolele trecute, atunci când a fost vorba să analizăm teoria mediului şi concepţia materialistă a istoriei. În acest fel o aplică, de pildă, H. Taine în *Philosophie de l'art* şi în *Histoire de la littérature anglaise.* Însă Taine nu se gândeşte niciun moment să valorifice rasele omeneşti în bune şi rele, superioare şi inferioare, capabile sau incapabile de cultură. Poziţia sa principală se reduce numai la afirmaţia că rasele

contribuie la determinarea formelor speciale pe care cultura le ia. Gândul că între aceste rase s-ar putea stabili vreo gradaţie cât priveşte valoarea lor, rămânându-i străin lui Taine, este totuşi reprezentarea care colorează părerile altor gânditori, despre care urmează să ne ocupăm acum.

Dar înainte de a face aceasta, trebuie arătat că încă din veacul trecut, odată cu programul ideilor democratice, un curent care pornise din Revoluţia franceză şi se dezvoltase mai mult în medii latine, se trezeşte o reacţiune chiar în ţara din care iniţiativa revoluţionară pornise, dar mai cu seamă în medii eterogene, de pildă în Germania. În această privinţă trebuie amintit numele lui Schopenhauer, care în *Lumea ca voinţă şi reprezentare* sau în *Parerga şi Paralipomena* interpretează contrastul dintre revoluţionarismul latin şi reacţionarismul german, atribuindu-l unor sisteme de cugetare pe care le derivă din moşteniri de rasă deosebită. Un erudit istoric al doctrinelor germanice, E. Seillère, grupând tot materialul, a stabilit cu precizie doctrina lui Schopenhauer în această privinţă. Care este caracteristica punctului

de vedere revoluţionar? Este, mai întâi, credinţa în raţiune şi în liberul arbitru. Revoluţionarism fără liber arbitru nu se poate concepe, de vreme ce revoluţionarismul înseamnă o intervenţie activă, de care numai hotărârea spontană a voinţei proprii este răspunzătoare. Liberul arbitru atrage însă după sine ideea unui Dumnezeu, adică a acelei făpturi care posedă liberul arbitru suprem şi căreia îi este datorată creaţia lumii. În constelaţia morală revoluţionară ar intra deci şi punctul de vedere teist, în sfârşit, în acelaşi complex moral intră şi orientarea optimistă a spiritului, credinţa în posibilitatea progresului moral al omenirii, de vreme ce nimeni nu s-ar încumeta să întreprindă o acţiune revoluţionară câtă vreme ar socoti că aceasta n-ar fi capabilă să amelioreze destinele societăţii. Iată însă câteva puncte de vedere întrunite armonic în structura spirituală a latinilor care au făcut Revoluţia şi, după cum adaugă Schopenhauer, punctul de vedere iudaic. Într-adevăr, ceea ce trebuie să descoperim la originea oricărei concepţii revoluţionare este situaţia spirituală a *Vechiului Testament*, teistă prin excelenţă, animată de credinţa în liberul

arbitru individual şi de profeţismul social. Toate aceste orientări Schopenhauer crede a le putea recunoaşte în vechea religie a evreilor, de unde ea s-ar fi transmis nu numai protestanţilor, raţionaliştilor cartezieni, enciclopediştilor francezi şi revoluţionarilor de la 1789, dar şi filosofilor germani Fichte* Schelling şi Hegel, pe care Schopenhauer i-a combătut adesea* de altfel nu numai pentru acest motiv.

Dacă luăm acum în consideraţie cealaltă constelaţie spirituală, opusă celei revoluţionare, Schopenhauer crede a putea afla în ea o îmbinare a idealismului cu determinismul pesimist şi cu panteismul, adică acea situaţie spirituală fixată în vechile texte ale înţelepciunii ariene, de unde s-a transmis *Noului Testament,* a cărui inspiraţie ar fi profund deosebită de *Testamentul Vechi,* apoi în mistica creştină a celor 18 veacuri ce despart apariţia creştinismului de timpul său, şi, în sfârşit, în filosofia lui Immanuel Kant şi în propria lui filosofie. Toată această filiaţie îl face pe Schopenhauer să afirme că complexul analizat reprezintă moştenirea fundamentală a civilizaţiei noastre, moştenire pe care trebuie cu orice preţ s-o

menţinem, în ciuda decadenţei adusă de infiltraţiile contrarii. Evident, o justificare logică a acestui punct de vedere nu este cu putinţă. Întâmpinăm aci o preferinţă personală, ipostazată într-un principiu, într-un criteriu de valorificare, în virtutea căruia principiile opuse sunt înfăţişate ca inferioare. Dar dacă analizăm sociologiceşte ciudata antiteză construită de Schopenhauer, atunci lucrurile apar mai clare, pentru că vedem cum sentimentul reacţiunii germane se constituie prin opoziţie faţă de cercul de idei al democraţiei apusene. Pentru a anula democraţia în principiul ei, germanismul socoteşte a descinde din cele mai vechi izvoare ale civilizaţiei noastre şi a reprezenta moştenirea ei rasială profundă.

Dar teoria relativă la influenţa raselor asupra culturii omeneşti s-a dezvoltat nu numai sub această influenţă, dar şi sub o înrâurire combinată, într-un fel pe care îl veţi vedea imediat, în adevăr, întrucât arienii, cunoscuţi de noi mai ales prin sistemele de cugetare ale vechii Indii, au fost creatorii bunei tradiţii culturale, atunci moştenitorii lor legitimi ar fi aceia care continuă a-i reprezenta printre noi, şi

anume popoarele germanice. Ideea a fost reluată într-o scriere care a dat naştere unei bogate succesiuni literare, în opera în două volume a contelui

Arthur de Gobineau, *Essai sur Vinégalijbé des races humaines,* apărută în 1854.

Ce fel de om a fost acest Gobineau? Era un aristocrat străbătut de mari resentimente antidemocratice. În lumina severă a criteriilor sale de preţuire a vieţii, valul crescând al democraţiei moderne era o împrejurare fatală, un semn sinistru, un glas care anunţa apusul civilizaţiei omeneşti. Dar Gobineau mai era un aristocrat de o categorie specială, cum istoria produsese câţiva în veacurile trecute, dar a căror speţă devenea din ce în ce mai rară în timpul său. Contele de Gobineau purta în sine sufletul unuia din acei aristocraţi care făcuseră Fronda, nobili rebeli faţă de puterea centrală a regelui şi care socoteau că îşi deţin rangul şi demnitatea nu de la regele stăpânitor, ci, prin filiaţie neîntreruptă, de la vechii cuceritori. E. Seillère a avut deci dreptate să pună în legătură figura lui Gobineau cu aceea, în trecerea de la veacul al XVII-lea spre al XVIII-lea, a contelui de

Boûlanvilliers, pe care a pictat-o, în *Memoriile* sale, ducele de Saint-Simon, un om care simţea trăind în el conştiinţa de sine a vechilor barbari şi care rezista cu o mare integritate de caracter presiunilor, care se făceau din ce în ce mai incomode, ale puterii centrale a regelui. Un astfel de om va fi fost Gobineau, un descendent din vechi barbari germanici, şi opera sa culminează, într-adevăr, în acea povestire despre Otto Jarl, pirat norveg, în care îi plăcea să vadă pe unul dintre strămoşii autentici ai familiei lui. Puterea organizatoare creatoare de state şi de civilizaţii a germanicilor şi a trunchiului omenesc din care germanismul era o simplă mlădiţă, adică a arienilor, credea că o simte Gobineau afirmându-se în sângele său. În această stare de spirit redactează Gobineau cartea în care îşi propune a dovedi că rasele sunt inegale, unele fiind făcute pentru stăpânire şi altele pentru a fi supuse, rasa stăpânitoare unică fiind, fără îndoială, rasa ariană cu varietatea ei europeană cea mai importantă, reprezentată de popoarele germanice.

Oricare ar fi civilizaţiile omeneşti pe care le-am examina, chiar cea chineză,

assiro-babiloniană sau egipteană, Gobineau socoteşte că ele au putut exista numai în măsura în care un grup arian a cucerit ţările respective, introducând acolo puterea dor creatoare de cultură. Există însă o împrejurare fatală în istorie, răspunzătoare de acel fenomen, pe care încă din primele pagini Gobineau anunţă că îl va studia, şi anume fenomenul decadenţei popoarelor. Această decadenţă o face să rezulte Gobineau din încrucişarea imprudentă a raselor, din amestecul lor, iar acest amestec i se pare lui atât de departe împins în civilizaţia europeană, încât soarta ei ar fi ştampilată. Abia dacă în Englitera s-ar mai găsi ceva din vechiul tip germanic pur, aşa încât speranţa ultimă a lui Gobineau se îndrepta către această ţară. Mişcat de un astfel de sentiment îşi dedică Gobineau lucrarea sa regelui George V al Angliei.

Însuşirile arianului, aşa cum le expune Gobineau, sunt însă profund deosebite de acelea pe care credea a le regăsi în tradiţia sa culturală Schopenhauer. Aci nu mai este vorba de panteism, idealism şi determinism pesimist. Portretul arianului este, sub pana lui Gobineau, cu totul altul. Iată-l rezumat într-una din paginile cărţii despre

inegalitatea raselor omeneşti: „Popoarele ariene au energie reflexivă sau, pentru a spune mai bine, inteligenţă energică, simţ al utilului, o perseverenţă care îşi dă seama de obstacole şi găseşte mijloace de a le înlătura; o mai mare putere fizică; un instinct extraordinar al ordinii, nu numai ca o garanţie de repaus şi de pace, dar ca un mijloc indispensabil de conservare şi, în acelaşi timp, un gust pronunţat pentru libertate, chiar pentru aceea extremă; o ostilitate declarată contra acelor organizaţii în care aţipesc, cu dragă inimă, chinezii, precum şi împotriva despotismului mândru, singura frână a popoarelor negre. Albii se deosebesc încă printr-o iubire rară de viaţă; se pare că, ştiind să uzeze mai bine de aceasta, îi atribuie mai mult preţ, o menajează mai mult în ei înşişi şi în alţii. Cruzimea lor, când ea se exercită, are conştiinţa exceselor sale, sentiment foarte problematic la negri. În acelaşi timp, această viaţă, care le este atât de preţioasă, ei o legitimează prin raţiune. Primul dintre mobilele arianului este onoarea. N-am nevoie să adaug că acest cuvânt, onoarea, şi noţiunea civilizatoare pe care ea o cuprinde sunt cu totul necunoscute galbenilor şi

negrilor, pentru a termina dubla dovadă că imensa superioritate a albilor, în domeniul întreg al inteligenţei, se asociază cu o inferioritate la fel de marcată în intensitatea senzaţiilor. Albul este mult mai puţin dotat decât negrul şi galbenul sub raport senzual. În acelaşi fel.

el este cu mult mai puţin solicitat şi mai puţin absorbit de acţiunea corporală, cu toate că structura sa este în mod remarcabil viguroasă”. Aşadar, reflexibilitate, simţ al utilului, ordine, vigoare, un adevărat tablou al colonizatorului anglo-saxon, ipostazată în forma tipului moral al germanicului şi al arianului în genere, un tablou însă cu totul deosebit de acela peste care Schopenhauer aşternuse tonuri mai intelectualizate şi mai sumbre. Civilizaţia pe care Gobineau o atribuie cu exclusivitate arienilor este o civilizaţie practică, organizatoare. Sunt, dimpotrivă, bunuri culturale care pentru Gobineau nu rezultă din energiile specifice ale arianismului, ca, de pildă, arta. Apariţia geniului artistic în omenire este, pentru Gobineau, produsul încrucişării fatale dintre albi şi negri.

Răspunzător în întregime de toate felurile de perfecţiune culturală, de toate

valorile mai înalte ale spiritului, devine arianul şi, în special, germanul, într-o altă operă consecutivă lucrării lui Gobineau, în scrierea lui Chamberlain, *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts.* Sinteza lui Gobineau îmbrăţişează întreaga istorie universală, a lui Chamberlain începe abia din evul mediu şi, fireşte, nu-şi propune să dovedească excelenţa culturală a tuturor arienilor, ci, având de-a face numai cu această epocă şi numai eu Europa, ea îşi propune să stabilească superioritatea culturală a germanilor. Popoarele europene au fost producătoare de cultură, după Chamberlain, în măsura în care au fost germanizate, şi marii producători de cultură, chiar când ei aparţin unor alte naţiuni decât celor germanice, sunt, de fapt, germanici. Chamberlain era un nobil englez, cosmopolit prin educaţie. Îşi petrecuse parte din copilărie în Franţa, la Versailles, altă parte în Elveţia, pentru a termina studii de ştiinţe naturale în Universităţile germane. Acest englez devine cu timpul un înfocat german, se stabileşte în Imperiu, gravitează în jurul cercului de la Bayreuth al lui Richard Wagner, scrie una dintre cele mai frumoase cărţi despre acesta şi,

depăşind studiile ştiinţifice şi muzicale, care păreau a fi obiectul exclusiv al preocupărilor sale, trece la vaste cercetări de antropologie, de filosofie, de istorie şi de istoria artelor, şi obţine acea sinteză care este *Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts,* o carte cu răsunet până mai ieri în tineretul amator de idei generale. Influenţa ideilor preconizate de un Gobineau sau Chamberlain a fost mare în Germania. Analiştii lui Chamberlain au putut recunoaşte ecouri din scrierile sale până şi în discursurile împăratului Wilhelm II, care se ştie că era un vorbitor cu multă iniţiativă în numeroase şi variate ocazii.

După cum am făcut-o şi în alte împrejurări, urmează, după această expunere istorică, să trecem la o discuţie critică. Ce trebuie deci să credem despre teoriile înfăţişate mai sus? Critica este însă mai dificilă în această împrejurare, pentru că i se prezintă o suprafaţă relativ restrânsă. Într-adevăr, ce să criticăm aci? Să dovedeşti că popoarele ariene nu sunt invariabil pesimiste, idealiste, panteiste şi deterministe şi că în ideile gânditorilor lor pot fi identificate toate nuanţele cugetării? Să dovedeşti că însuşirile tabloului moral pe

care Gobineau ni-l prezintă pot fi şi ale unor popoare purtând moştenirea altor rase decât cea ariană? Astfel de doctrine sunt simple afirmaţii de – credinţă şi, ca atare, ele pot fi primite sau respinse. Dar în măsura în care observăm factorul subiectiv care le stă la bază, în măsura în care ele apar ca o reacţiune faţă de revoluţionarismul francez, în măsura în care recunoaştem în ele orgoliul unui nobil descendent din vechi stăpânitori feudali, în măsura în care identificăm devotamentul politic pentru tezele pangermane, în măsura în care observăm lirismul personal străbătând toate aceste sisteme – în aceeaşi măsură putem aprecia mai bine valoarea lor ştiinţifică, devenită din toate aceste pricini destul de mică. Fireşte, sistemele respective pot deveni interesante ca arme de luptă. Atunci când suntem însă preocupaţi numai de găsirea adevărului, ele ne apar ca nişte construcţii al căror fundament ştiinţific este cu totul fragil. Căci este oare adevărat că există rase stabile? O astfel de presupunere este cuprinsă fără – doar şi poate în afirmaţia că arienii s-au menţinut ca posesorii aceloraşi atribute fizice şi sufleteşti de-a lungul tuturor veacurilor. În

antropologie s-a afirmat uneori că rasele omeneşti s-au diferenţiat încă din epoca neolitică şi că de atunci au rămas neschimbate. Afirmaţia este însă hazardată de vreme ce – după cum s-a putut stabili – în puţine generaţii, germanii transplantaţi în America au dobândit faciesul americanilor, pentru a nu mai vorbi de transformarea însuşirilor lor morale. Chiar în trecerea de la sat la oraş, tipul omenesc se diferenţiază. Foarte interesante sunt cercetările antropologice care s-au făcut în Italia asupra deosebirii tipului omenesc la oraş şi în regiunea de sate care împrejmuiesc oraşul. Modul de viaţă, ocupaţia, poate alimentarea, modifică în mod netăgăduit tipul omenesc fizic şi moral, după trecerea unui interval de timp relativ redus. Şi atunci este oare posibil ca arienii pe care o ipoteză, de altfel de mult lichidată, îi făcea să coboare din India, schimbându-şi mediul şi devenind germani ai nordului Europei sau colonizând Egiptul, ca o clasă stăpânitoare, să fi rămas aceeaşi rasă, cu însuşiri fizice şi sufleteşti identice?

Dar se poate oare dovedi că aceleaşi rase au produs culturi diferite? în cazul afirmativ, teoriile rasiale devin cu atât mai

slabe. Gobineau crede însă a putea stabili că răspunderea civilizaţiei din Persia şi Grecia o are elementul arian, aşezat la un moment dat peste popoarele autohtone. Cu toate acestea, între cultura persană şi cultura grecească există mai multe deosebiri decât asemănări, astfel că dacă rasa ariană a fost – şi într-un caz şi în celălalt – cauza acestor civilizaţii, ea a lucrat pentru a obţine efecte cu totul deosebite. Nu cumva este deci mai potrivit, alături de rasă, a invoca o multiplicitate de alte cauze pentru a explica felul de a fi al unor civilizaţii atât de diverse?

Nu numai însă că aceeaşi rasă poate susţine culturi diferite, dar rase felurite pot recepta culturi identice. Să amintim, de pildă, cazul ungurilor în Europa. Ungurii sunt de origine mongolă şi, cu toate acestea, ei au receptat cultura europeană. Dacă în condiţia lor rasială s-ar fi găsit impedimentul civilizării lor în sens european, atunci fenomenul culturii maghiare, al aşezării şi încadrării lor în curentul de dezvoltare al culturii europene, ar fi un paradox absolut inexplicabil.

În sfârşit, în culturi unitare se pot distinge tipuri de rasă foarte felurite. După

cercetările făcute, în Italia de nord oamenii au statura înaltă, craniul scurt, părul blond, ochii albaştri; pe câtă vreme în Italia de sud oamenii au statura mică, craniul lung şi culoarea părului şi a pielii închisă. Aceste deosebiri antropologice anulează oare unitatea culturii italiene? Desigur că nu. În cazul acesta nu trebuie însă să spunem că purtătoarea

Acestei unităţi nu este rasa, ci alţi factori, mai cu seamă de ordin moral?

În sfârşit, există inegalitate între rase? Există rase superioare şi rase inferioare? Este o problemă pe care şi-au pus-o nu numai germanii, dar, cu o tendinţă mult mai ştiinţifică, unii – dintre sociologii americani, căci problema raselor a fost foarte arzătoare şi în Statele Unite. Imigraţia negrilor, binevenită câtă vreme munca se servea de sclavi, dar inoportună din momentul în care muncitorii negri au început să facă o concurenţă periculoasă albilor, a creat o problemă foarte acută în America-deNord. În aceste împrejurări, s-a afirmat din nou punctul de vedere al inegalităţii raselor ca o îndreptăţire a cruzimii pe care imigranţii mai vechi au arătat-o uneori faţă de populaţiile colorate.

Au fost însă şi oameni inspiraţi de bună-credinţă care au negat această inegalitate. Inegalitatea raselor, spune, de pildă, un antropolog ca Franz Boas, într-una din lucrările care rezumă o bună parte a cercetărilor făcute în această privinţă, poate să fie numai un rezultat al duratei sau al rapidităţii de dezvoltare cu care feluritele grupuri omeneşti au crescut în civilizaţie; dar această rapiditate sau durată nu dovedesc absolut nimic cât priveşte aptitudinea lor culturală esenţială. Ce înseamnă oare dacă un grup etnic, de pildă anglo-saxonii, se găsesc la un punct de dezvoltare pentru care a trebuit o evoluţie de 105.000 ani, pe câtă vreme negrii din Africa centrală se găsesc la un stadiu pentru care au fost necesari 5.000 ani mai puţin? Ce înseamnă aceasta în perspectiva geologică în care trebuie să ne aşezăm atunci când este vorba de rasele omeneşti? Desigur, destul de puţin. Împrejurările vieţii au putut să decurgă într-un astfel de mod încât punctul de plecare către aceleaşi ţinte să fie mai îndepărtat pentru anglo-saxoni, mai apropiat pentru negri. Aceasta nu dovedeşte nicidecum vreo inferioritate funciară a negrilor şi nu poate justifica

tratamentul care li s-a aplicat uneori.

Iată câteva date ştiinţifice care pot fi valorificate în problema raselor. Ele ne autorizează ca, renunţând la conceptul de rasă, să vorbim totuşi de anumite tipuri omeneşti fizice şi morale, determinate de certe condiţii de viaţă comună, în anumite condiţii cosmice şi sub influenţe economice şi morale, aparţinând unor categorii despre care urmează să ne mai ocupăm. Cu alte cuvinte, dacă prin teoria raselor nu voim să spunem decât că, sub influenţa mediului natural, social şi cultural, se creează în sufletul omenesc deprinderi permanente de viaţă şi creatoare de cultură într-un sens anumit, atunci este evident că, printre condiţiile materiale ale culturii, trebuie să trecem, dacă nu rasa „atunci naţionalitatea; dar dacă prin rasă înţelegem un fel omenesc care se transmite chiar când mediul este schimbat şi celelalte condiţii au devenit diverse, dacă mai ales sfera ideilor analizate aci admite diferenţierea raselor în superioare şi inferioare şi autorizează, ca atare, cruzimea şi asuprirea celor care îşi conferă singuri titlurile superiorităţii asupra tuturor celorlalţi oameni, atunci contribuţia teoriei raselor în filosofia culturii mi se pare

că trebuie respinsă.

1. B. CONDIŢIILE SPIRITUALE ALE CULTURII

XIV. TRADIŢIA

Am analizat în capitolele trecute trei dintre condiţiile care determină formele pe care cultura le ia în dezvoltarea ei, şi anume mediul, genul producţiei economice şi rasa. Toate aceste condiţii sunt legate de un suport material şi de aceea este potrivit să le trecem sub rubrica largă a condiţiilor materiale ale culturii, urmând acum ca, într-o altă serie de capitole, să analizăm condiţiile ei spirituale, adică acele care aparţin unui suport sufletesc.

Începem cu prima dintre aceste condiţii, şi anume cu tradiţia. Ce este tradiţia? Scurt spus, tradiţia este influenţa muncii culturale anterioare asupra celei prezente. Noi am arătat însă, de la începutul acestui studiu, că un postulat de bază al activităţii culturale este credinţa că omenirea se poate depăşi pe sine în fiecare moment al activităţii ei. Acolo unde nu există credinţă în progres, nici cultura ca formă a activităţii omeneşti nu se poate produce. O creaţie culturală rezultă totdeauna din credinţa că există încă teme nedezlegate, dar pentru care

puterile omeneşti sunt îndestulătoare.

Nu cumva această împrejurare de bază pentru a înţelege viaţa culturală se găseşte într-o relativă contradicţie cu ceea ce anunţam că alcătuieşte una din condiţiile de seamă ale culturii, cu tradiţia? Nu cumva există antagonism între acel fel al lucrurilor care aduce pe producătorul de cultură să suporte influenţa muncii culturale anterioare şi să se lase determinat de ea, şi cealaltă împrejurare, graţie căreia el năzuieşte să-şi pună teme noi şi să aducă noi soluţii în omenire? în felul acesta problema filosofică a tradiţiei coincide cu problema raportului dintre tradiţie şi inovaţie. În lumina acestei distincţii vom dezbate şi noi problema în acest capitol.

Cum lucrează tradiţia? în ce fel tradiţia devine o condiţie a muncii culturale, cum determină ea formele pe care cultura este menită să le ia? Iată întrebările la care trebuie să răspundem acum. Tradiţia lucrează mai întâi prin instituţii. Dar ce este o instituţie? Aţi văzut că actele culturale obiective se cristalizează în opere. Când aceste opere se constituie ca un cadru al muncii culturale într-o anumită epocă, ele primesc numele de instituţii. Aşa, de pildă,

creaţia politică, actul cultural obiectiv de ordin politic, creează cadrele activităţii politice, adică statul. Tot astfel, creaţia ştiinţifică se constituie, la rândul ei, într-un cadru al activităţii ştiinţifice viitoare şi, în cazul acesta, avem de-a face cu instituţiile de cultură superioară, în care el elaborează ştiinţa timpului, Universităţile, Instituţiile de cercetare, Academiile etc. Exemplele pot fi înmulţite, dar ceea ce ne interesează deocamdată este să înţelegem bine firea aşa-numitelor instituţii, care nu sunt decât opere culturale constituite ca nişte cadre ale activităţii culturale ulterioare. Având însă să se desfăşoare în nişte cadre rezultate din spiritul culturii trecute, ceva din acesta va intra şi în munca culturală prezentă şi astfel, prin instituţii, tradiţia, expresia creaţiei trecute, lucrează asupra celei actuale.

Dar tradiţia lucrează nu numai prin instituţii, dar şi prin ceea ce, cu un singur cuvânt, se numeşte educaţie. În adevăr, atât materialele cât şi mijloacele de care se serveşte creaţia culturală sunt transmise creatorilor de cultură prin educaţia de toate categoriile, prin aceea pe care o primeşte insul din familia sa, din mediul social în care

se dezvoltă, apoi din şcolile în care cultura sa se desăvârşeşte. Cu drept cuvânt se vorbeşte deci despre un adevărat paradox al educaţiei, despre care este neapărat necesar să ne întreţinem şi noi. În adevăr, educaţia trebuie să te pregătească pentru soluţionarea temelor de viaţă contemporane. Educaţia trebuie să-ţi dea armele cu care să-ţi poţi susţine lupta şi să-ţi pregăteşti izb Şnda în încordarea socială a vremii pe care viaţa ta o străbate, însă pentru această luptă vitală, educaţia te înzestrează cu nişte arme care sunt rezultatul unei munci de cultură anterioară. Este o împrejurare adeseori observată şi care a fost transformată într-o critică destul de aspră adresată instituţiilor ori persoanelor care sunt însărcinate cu opera educativă. S-a observat, aşadar, că stă în firea tuturor acestor instituţii şi persoane un anumit reacţionarism, căci acestea reprezintă punctul de vedere al rezultatelor acumulate până acum, aşa că ele îşi desfăşoară acţiunea totdeauna dintr-o anumită situaţie morală „a cărei semnificaţie mai adâncă este câştigarea generaţiei noi pentru poziţiile de cultură ale trecutului. Această împrejurare s-a putut

uneori dezvolta până la gradul unei crize grave, ca în şcoala medievală, unde orice progres ştiinţific era oprit, unde reacţionismul şcolii devenise oarecum un fapt scandalos. Trebuie să spunem însă că această condiţie s-a îndulcit până la cel mai înalt punct pe care firea instituţiilor educative o permite în şcoala modernă, care nu o dată afirmă că se ocupă de preparaţia ucenicilor ei în vederea noilor contribuţii la ştiinţa şi problemele vitale ale timpului. Astfel de expresii revin necontenit în legile relative la instituţiile moderne de cultură. Ele nu puteau fi pronunţate însă în legătură cu şcoala medievală, fiindcă spiritul corespunzător era absent, vechile universităţi ale veacului al XII-lea şi al XIII-lea fiind puse în serviciul unei ştiinţe al cărei cuprins era etern, pentru că, după credinţa timpului, el era revelat. Iată deci o deosebire importantă între şcoala modernă şi şcoala medievală. Dacă totuşi în firea educaţiei, chiar a celei mai noi, există o aderare la trecut, un reacţionarism latent, lucrul este cu totul firesc şi, într-un fel, chiar necesar. Trebuie, în adevăr, să existe cineva care să fie paznicul tradiţiei culturale, împiedicând împrejurarea foarte

păgubitoare care ar consista din necontenita reluare a muncii culturale de la început. Chiar interesele inovaţiei impun şcolii să nu renunţe la paza şi transmiterea continuă a bunurilor care până la un moment dat s-au înglobat în marele rezervor al culturii umane.

Revenind la problema mijloacelor prin care tradiţia lucrează, trebuie să vorbim acum despre imitaţie. Imitaţia este unul din adjuvantele cele mai puternice ale tradiţiei. Orice activitate omenească ascultă de legea minimului de efort şi ar fi curios ca numai activitatea culturală să nu cadă şi ea sub aceeaşi lege. Evident, a imita este mai uşor decât a crea. Imitaţia culturală nu constituie un ideal. Inovaţia este adevăratul scop al culturii, dar şi imitaţia îşi are rolul ei, pentru că datorită ei se întreţine atmosfera generală de cultură, din care se pot închega, din când în când, contribuţii originale şi puternice. Dacă am dori cu totul suprimarea activităţii imitative în domeniul culturii, în aşteptarea geniilor problematice, barbaria ar avea tot răgazul să se instaureze. Este sigur apoi că însăşi mintea cea mai puternică şi cea mai originală are nevoie de alimentul acestui oxigen

răspândit în atmosferă şi din care forţa culturală se aprinde. Istoria feluritelor ramuri ale culturii, stabilind influenţele din care cele mai de seamă fapte de creaţie sunt ţesute, precizează însemnătatea imitaţiei în câmpul ştiinţelor, al artei, al elaborării idealurilor morale şi religioase.

Un alt mijloc de care tradiţia se serveşte este ceea ce vom numi asimilarea expresiei proprii cu o expresie străină. Opera culturală este expresivă pentru un suflet individual sau colectiv. Orice operă este un document al motivelor intime care lucrează într-un asemenea suflet; aş spune că în orice operă de cultură este un lirism latent, emanaţie a părţii celei mai intime a subiectivităţii creatorului. Dar pentru ca această expresie sufletească, pe care o considerăm acum în opera culturală, să devină comunicabilă, pentru ca ea să se socializeze, pentru ca ea să intre în comunitatea oamenilor şi, în felul acesta, pentru ca oamenii înşişi să se bucure de ea, opera trebuie să întrebuinţeze un limbaj comun; ea trebuie să cedeze ceva din propria ei diferenţiere absolută care ar face-o intransmisibilă, pentru a-şi asuma acel fel de a fi în virtutea căruia orice suflet poate s-

o înglobeze în sine. Astfel, când o înaltă şi originală inspiraţie străfulgeră pe poet, pentru a o face comunicabilă, poetul are nevoie să o toarne într-un anumit tipar prestabilit, în genuri şi procedee literare tradiţionale, existând ca nişte categorii prestabilite în mintea cititorilor cărora el îi se adresează şi prin care, în acelaşi timp, se uşurează procesul ei de percepţie. Tot astfel, un muzicant, un artist plastic, dar şi toţi ceilalţi creatori de cultură, în măsura în care ei doresc ca bunul cultural respectiv să intre în societatea oamenilor, ei sunt nevoiţi să se exprime în limbajul de forme culturale comun unei societăţi şi unei epoci. Dar întrebuinţând acest limbaj comun de forme, ceva din spiritul culturii care le-a produs în trecut se introduce în creaţia prezentă şi în felul acesta tradiţia îşi găseşte încă unul din mijloacele sale.

Un alt mijloc prin care tradiţia lucrează este nevoia de a introduce cât mai multă precizie şi siguranţă în opera culturii; nevoia de a ocoli aventura, întreprinderea hazardată. În propria noastră viaţă, ori de câte ori suntem puşi într-o împrejurare de mare importanţă, observăm că nu ne dirijăm după motive ale momentului, ci

după motive tradiţionale. „Facem ceea ce au făcut părinţii noştri” este o declaraţie pe care o auzim adeseori în gura oamenilor aflaţi într-un moment hotărâtor al vieţii. Tradiţia, este, în adevăr, o experienţă verificată îndelung şi, în această calitate, mijloacele pe care ea ni le pune la dispoziţie sunt menite să ne îndrumeze către rezultate de o precizie şi siguranţă mai mare decât acelea pe care le poate prevedea inteligenţa individuală, condusă exclusiv de motive proprii şi momentane.

În sfârşit, mai trebuie adăugată o împrejurare în care tradiţia se afirmă uneori. Există într-o societate fel de fel de cercuri sociale, care se găsesc în luptă violentă sau în concurenţă paşnică, dar dintre care unele reuşesc, la un moment dat, să capete preponderenţa, în sensul că ele îndrumează întreaga viaţă a societăţii. Dreptul public vorbeşte despre guvernanţi şi guvernaţi; istoria distinge între stăpânitori şi supuşi. În societatea modernă a democraţiei, această stare a lucrurilor nu este cu plăcere recunoscută, pentru motivul că negarea ei conduce la multe abuzuri. Se spune şi se doreşte ca poporul să se conducă pe sine însuşi, dar observaţia

societăţii ne lasă să întrezărim cu uşurinţă faptul că există anumite cercuri sociale care, la un moment dat, au conducerea sau iniţiativa hotărâtoare. Înmăsura în care aceste cercuri determină întreaga viaţă a societăţii, ele condiţionează şi întreaga sa activitate culturală. Şi atunci, aceste cercuri influente, prin instituţiile pe care le creează, prin sistemul de educaţie pe care-l impun sau numai îl sugerează, prin ideologia generală pe care o răspândesc, caută să perpetueze lumea lor proprie de motive, formele lor proprii de cultură. Pentru că această lume ajunsă la influenţă doreşte să se menţină pe sine, ea este în mod firesc conservatoare. Astfel de cercuri dorind să se conserve pe sine pe calea transmiterii formelor ei proprii şi originale de viaţă culturală, ceva din spiritul tradiţiilor ei se scurge şi pe această cale.

Iată deci mijloacele de care tradiţia se foloseşte şi iată, fără îndoială, proba că tradiţia poate să fie socotită de noi drept una din condiţiile de seamă în producerea aspectelor culturii. Dacă din aceste consideraţii se cuvine să scoatem şi anumite concluzii normative, atunci se poate spune că nu trebuie dorit despotismul tradiţiei

până la gradul care ar împiedica inovaţia, libertatea, spontaneitatea creatoare. Acceptarea acestui punct de vedere ar fi sentinţa de moarte a oricărei adevărate creaţii culturale. Tradiţia este însă o forţă necesară şi binefăcătoare atunci când se echilibrează cu libertatea şi inovaţia. Găsirea acestui just echilibru a fost secretul marilor culturi în epocile lor de înflorire.

XV. CANTITATEA GRUPULUI SOCIAL

Trecând la studiul condiţiilor spirituale ale culturii, ne-am ocupat despre trad ţie, definind-o drept influenţa muncii culturale anterioare asupra acelei prezente şi arătând, în acelaşi timp, care sunt mijloacele ei şi prilejurile în care intervenţia ei este socotită necesară. Cu precizările făcute până acum, n-am epuizat însă teoria tradiţiei, pentru că o altă întrebare de seamă este dacă valoarea tradiţiei rămâne aceeaşi în orice fel de grupuri sociale; dacă nu cumva există o variaţie în influenţa pe care tradiţia o dobândeşte, şi această întrebare suscită pe aceea relativă la împrejurările care fac din tradiţie un bun întrebuinţat mai deseori în unele societăţi, mai neglijat în altele.

Aceste împrejurări aş vrea să le

concentrez într-o singură formulă, spunând că valoarea tradiţiei stă în relaţie cu cantitatea grupului social, într-un fel pe care îl veţi vedea îndată. Despre importanţa cantităţii în determinarea aspectelor sociale a vorbit, printre cei dintâi, sociologul Simmel în tratatul său de *Sociologie.* Simmel face, în adevăr, observaţia că o căsătorie în care nu există copii are desigur un alt aspect decât o căsătorie ini care există un copil. Dar o căsătorie în care există un singur copil este iarăşi deosebită de o căsătorie în care există doi copii. Cantitatea persoanelor care intră în grupul social modifică deci aspectul acestui grup. Tot astfel, observă mai departe Simmel, în cazul unui oraş cu 10.000 locuitori, în care ar exista un singur milionar, prezenţa acestuia în oraş are mult mai multă importanţă, şi pentru situaţia sa faţă de concetăţeni, şi pentru aspectul general pe care oraşul îl capătă, decât un oraş care ar avea 500.000 locuitori, dar şi 50 de milionari.

Întrebarea care se pune acum este dacă influenţa cantitativului în materie socială nu poate cumva să arunce o lumină şi asupra valorii tradiţiei în grupurile sociale de o

cantitate mai mică sau mai mare, dacă nu cumva există o determinare cantitativă a valorii pe care tradiţia o asumă în diferitele societăţi. În această privinţă cred că se poate formula un fel de lege, spunându-se că raportul dintre importanţa tradiţiei şi cantitatea grupului social este invers proporţional. Cu cât grupul social este mai mic, cu atât influenţa tradiţiei este mai puternică. Cu cât grupul social este mai întins, cu atât influenţa tradiţiei este mai slabă.

Într-adevăr, gândiţi-vă la grupurile sociale cele mai restrânse, la familie mai întâi. În familie, importanţa tradiţiilor este incontestabil mai mare decât în grupurile sociale mai extinse. Ba aş spune chiar că, din punct de vedere psihologic, o familie – o adevărată familie întemeiată nu intră în acel proces de descompunere care pe alocurea o atinge – se prezintă ca o sumă de tradiţii foarte constrângătoare. Fiecare familie îşi are habitudinile ei, felurile sale de a vedea lumea, expresii favorite, deprinderi de viaţă, o meserie care se perpetuează printre membrii ei, anumite antipatii sau simpatii care se transmit uneori, prin mai multe generaţii, ca, de pildă, apartenenţa la un

anumit partid politic. Tot astfel stau lucrurile şi în alte grupuri sociale restrânse şi a căror tendinţă este să nu se extindă, ca, de pildă, în aristocraţii. O aristocraţie se rezolvă, poate într-o măsură superioară chiar familiei, într-un grup de tradiţii perpetuate. O conştiinţă aristocratică este, din punct de vedere social, o conştiinţă condusă de motive tradiţionale. Această valoare a tradiţiei în aristocraţii stă în legătură directă şi evidentă cu mica întindere a acestui grup social. Dar comparaţi societatea unui sat cu aceea a unui oraş. Este evident că tradiţiile sunt mult mai puternice la sat. Vorba despre pierderea tradiţiilor, pe care o auzim adeseori, de pildă în împrejurarea colindelor, traduc fenomenul atenuării tradiţiilor prin trecerea de la un grup social mai restrâns la unul mai extins. Explicaţia acestor fapte stă în împrejurarea că într-un cerc social restrâns întâmpinăm oameni relativ de aceeaşi provenienţă, pe când într-un cerc social mai extins găsim indivizi de provenienţe deosebite, aducând fiecare cu sine tradiţia sa proprie, iar în această confruntare a numeroase tradiţii, forţa fiecăreia din ele trebuie evident să scadă.

Dar exemplele pentru ceea ce numesc dependenţa dintre extinderea cercului social şi influenţa tradiţiei sunt prea numeroase şi este vorba de ales între ele. Iată unul din acestea. Se vorbeşte adesea despre ritmul inovator, despre civilizaţia foarte progresivă a Americii-de-Nord, şi deplângem atunci împrejurarea că pe continentul nostru noutăţile intră greu în viaţa publică. Această stare a lucrurilor este atribuită faptului că, fiind o civilizaţie nouă, America nu este îngreunată de tradiţii capabile s-o facă puţin receptivă la noutate. Dar acest raţionament mi se pare puţin solid, de vreme ce totuşi America are o vechime suficientă ca să-şi fi constituit tradiţiile ei. Ceea ce este însă caracteristic în civilzaţia americană este extinderea şi varietatea enormă a grupului social. Această particularitate mi se pare că explică forţa relativ mică a tradiţiilor şi entuziasmul puternic, veşnic viu, pentru inovaţie.

Iată cum ceea ce Simmel observă în legătură cu condiţionarea cantitativă a grupurilor sociale se poate aplica cu oarecare succes, după cât socot, şi la problema tradiţiei. Dar determinarea cantitativă a grupurilor sociale nu cumva

are şi o altă importanţă în problema noastră? Nu cumva am putea găsi şi alte consecinţe ale factorului cantitativ asupra formelor materiale pe care le ia cultura? Astfel, dacă ne oprim la câteva exemple răzleţe, putem uşor vedea cum în toate domeniile culturii există o influenţă apreciabilă a cantităţii grupului social. De pildă, trecerea aşa de hotărâtoare în istoria economiei de la comerţul prin schimbul de mărfuri – vechiul troc – la comerţul în înţelesul modern, adică comerţul mijlocit prin speţa neutră a banului, este determinată de extinderea grupului social. Atunci când producătorii de felurite bunuri nu s-au mai putut găsi cu uşurinţă unii pe alţii, fiindcă grupul social se extinsese prea mult, a trebuit neapărat să apară ideea acestei speţe neutre, fungibile, care este banul, prin intermediul căruia mărfurile să se poată schimba cu facilitate între ele. Apoi, în măsura extinderii progresive a grupului social, întâmpinăm apariţia comerţului bancar, precum şi fenomenul atât de important pentru înţelegerea civilizaţiei noastre, al înlocuirii meseriilor prin industrii. În adevăr, în momentul în care grupul social s-a extins în asemenea

măsură încât trebuia o producţie abundentă, capabilă să satisfacă cererea unui public foarte numeros, în acel moment a trebuit să apară maşina în locul mâinii lucrătorului. Care a fost consecinţa acestei schimbări asupra formării unei noi clase şi, odată cu aceasta, asupra întregii culturi, s-a arătat de mult.

În cazul valorilor politice, găsim, de asemeni, exemple care să ilustreze această dependenţă a aspectelor culturale de factorul cantitativ. Comparaţi, de pildă, etatismul din antichitate cu liberalismul modern. În aşa-numitele democraţii ale antichităţii, individul era cu desăvârşire la dispoziţia statului, care intervenea în controlul activităţii sale de toate felurile. Ba chiar şi în supravegherea vieţii celei mai intime, de pildă când autoritatea grecească, după înfrângerea de la Leuctra, a ordonat tuturor mamelor să se bucure că fiii lor au murit în luptă şi, dimpotrivă, să se jelească de moarte auzind că copiii au scăpat şi se găsesc pe drumul înapoierii în cetate. Această dependenţă totală a individului faţă de stat stă în contrast izbitor cu liberalismul modern, care constă în neatârnarea progresivă a omului de sub raza de

influenţă a autorităţii statului. De acest contrast dă socoteală, într-o anumită măsură, tocmai extinderea mai mică sau mai mare a grupului social.

În domeniul valorilor etice mi se pare, de asemeni, că se poate vorbi de o influenţă a factorului cantitativ. După cum circulă vorba despre pierderea tradiţiilor în trecerea de la sat la oraş, tot aşa se vorbeşte, în aceleaşi împrejurări, despre creşterea imoralităţii. Căci este evident că în societăţile mai restrânse supravegherea reciprocă fiind mai puternică, ţinuta etică a fiecăruia este mai controlată, ceea ce înseamnă un bine, dar poate însemna şi un rău, fiindcă dacă se poate vorbi de o moralitate superioară a cercurilor mici, se poate cu siguranţă vorbi şi de o ipocrizie mai marcată a acestora. Dar în afară de aceasta, există în societăţile mici un contact personal, viaţa socială se rezolvă acolo în relaţii de intimitate care îi dau o omenie simplă, adâncă şi cordială. Gândiţi-vă, de pildă, la lumea pe care ne-o aduc basmele lui Tolstoi, cu conflictele lor etice de mare adâncime, şi înţelegeţi-le, aşa cum se cuvine, dezvoltându-se în mijlocul unor grupuri sociale unde relaţiile omeneşti nu

au acea glacialitate abstractă, existentă în raporturile dintre oamenii aparţinând unor societăţi mai întinse. În societăţile extinse, dimpotrivă, relaţiile etice caută să evolueze către obiectiv, către norma impersonală, adică să se transforme într-un sistem de prescripţii juridice. Există în societăţile mari, după cum observă cu multă subtilitate Simmel, o evoluţie a eticului către juridic.

În ceea ce priveşte valorile teoretice, se observă adeseori că societăţile extinse sunt mult mai intelectualizate. Dar să vedem ce devine valoarea teoretică atunci când o urmărim producându-se într-un grup social mai mic şi într-unul mai numeros? în această privinţă trebuie observat că pe când micile societăţi intelectuale, grupurile de cercetători întruniţi în Academii şi Institute, vor cultiva memoriul savant, contribuţia specială, publicul întins al oamenilor curioşi de ştiinţă va prefera totdeauna cartea de popularizare. Intre memoriul savant şi cartea de popularizare există o deosebire de stil interior, care corespunde cantităţii deosebite a grupului social pentru care ele sunt făcute.

În sfârşit, în ceea ce priveşte valorile estetice, avem din nou posibilitatea să

accentuăm importanţa factorului cantitativ. Gândiţi-vă, de pildă, la literatura pentru popor, aşa cum au ilustrat-o în veacurile trecute eposurile medievale, opere care izbesc imaginaţia şi aparţin unei arte mai uşoare, mai convenţionale, creaţii de simboluri, alegorii şi tipuri generale, unde Charlemagne este împăratul atotputernic şi Roland bravura romantică întrupată. Interesant de văzut este cum aceste însuşiri reapar într-o artă care trăieşte în contact cu masele cele mai întinse ale vremii noastre, în arta cinematografică, unde regăsim, de asemeni, aceeaşi statizare convenţională, aceeaşi acţiune directă şi puternică asupra imaginaţiei, tot atâtea însuşiri înstrăinând pe delicaţi, care doresc mai degrabă o artă de nuanţe şi de caracterizări individuale mai profunde. Comparaţi apoi această artă pentru cercurile largi ale societăţii cu poezia de cenaclu. Esoterismul acesteia, absconşitatea pe care de bunăvoie ea şi-o asumă, rezultă din faptul că poezia respectivă se găseşte în strânsă dependenţă de cantitatea mai mică a grupului social în care ea este menită să trăiască şi căreia i se adresează. O astfel de deosebire alcătuieşte unul din contrastele cele mai interesante ale

dezvoltării artistice prezente. Observăm, în adevăr, în vremea noastră, o artă foarte diferenţiată, apreciată numai de o minoritate, coexistând cu o artă foarte populară, evoluând către convenţional şi către senzaţional. Despre deosebirea aceasta nu poate da socoteală decât felul cantitativ deosebit al grupurilor sociale cărora aceste creaţii li se adresează.

Dacă trecem la valoarea religioasă, şi aci deosebirea dintre misticismul anumitor grupuri religioase şi formele obiective ale religiei instituite, organizată în biserică, nu poate fi explicată decât tot prin cantitatea deosebită a grupului social care susţine aceste felurite manifestări. Iată cum, împrumutând exemple din toate valorile, putem să ilustrăm faptul că aşa-numita cantitate a grupului social este o altă condiţie importantă a formelor pe care cultura le ia. Alături de mediu, genul producţiei, rasă şi tradiţie, trebuie să accentuăm, ca o condiţie importantă a formelor speciale pe care viaţa culturală le dobândeşte, şi factorul cantitativ.

*

Pentru a istovi capitolul condiţiilor culturii, ar mai trebui să vorbim de încă

una. Dar acesteia nu putem să-i acordăm dezvoltări speciale, de vreme ce ea e studiată de întregimea analizei noastre şi deoarece problema pe care ea o pune se întreţese cu întreaga sferă de preocupări ale acestui studiu. În adevăr, după ce am arătat care este valoarea fiecăreia din condiţiile enumerate mai înainte, ar trebui să arătăm cum fiecare dintre valorile care conduc câte un aspect al muncii culturale într-o societate condiţionează restul manifestărilor culturale, conduse de celelalte valori. De pildă, cineva care lucrează în cuprinsul valorii teoretice, un savant, prin rezultatele pe care le scoate la iveală, va avea repercusiuni în toate celelalte domenii ale culturii. Astfel, când Darwin şi naturaliştii din prima jumătate a veacului trecut porneau vasta lor anchetă în ştiinţele biologice, ei nu-şi închipuiau că în curând repercusiunile cercetărilor lor vor fi resimţite în domenii atât de diferite, ca, de pildă, în morală, producând acolo etica lui Nietzsche, sau în literatură, ocazionând naturalismul. Împrejurarea trebuia să se producă însă datorită tocmai acelui fapt a cărui fire am avut ocazia s-o punem de atâtea ori în lumină şi care este unitatea

structurii psihice. Legea acţiunii reciproce a valorilor trebuie deci reamintită şi în această împrejurare, deşi nu i se poate consacra acum o analiză specială, de vreme ce necontenit noi ne-am ocupat de ea şi deoarece spiritul întregului nostru studiu stă în faptul de a sublinia strânsa dependenţă în care se găsesc feluritele manifestări ale culturii. Faptul unităţii culturii şi legătura funcţională dintre feluritele ei manifestări este viziunea de bază care a condus o mare parte din explicaţiile acestui curs.

Încheind cu studiul condiţiilor care determină aspectele materiale ale culturii, trebuie acum să ne întrebăm care sunt mijloacele de care se serveşte ea pentru a ajunge la acele idealuri, al căror studiu îl vom întreprinde însă abia în partea finală a acestei cărţi.

B.B. MIAOACELE CULTURII

XVI. TEHNICA ŞI FAPTUL TEHNIC

Încheind capitolul consacrat condiţiilor culturii, anunţam că vom începe a studia mijloacele ei. Ce sunt aceste mijloace vom arăta mai bine încercând să le delimităm faţă de condiţiile examinate mai înainte. Vom vedea însă că această delimitare nu

este absolută şi că între condiţiile şi mijloacele culturale există un dozaj de deosebiri şi asemănări. Condiţiile culturii sunt acele realităţi de fapt care determină creaţia culturală, fiind însă suportate în mod pasiv de către creatorul de cultură. Mijloacele culturale sunt întrebuinţate însă în mod activ de către acest creator. Clima sau rasa, de pildă, sunt independente de voinţa producătorului de bunuri economice, a artistului sau a omului politic. Toţi aceştia le suportă fără să aibă întreaga putinţă de a se elibera de ele. Considerată ca un mijloc cultural, tehnica sau şcoala sunt însă mijloace, pentru că sunt făurite de el şi întrebuinţate în vederea realizării unor scopuri.

Deosebirea pare, prin urmare, categorică. Cu toate acestea, sunt şi unele apropieri între mijloacele şi condiţiile culturii. Astfel, se poate spune că mijloacele sunt expresia unor condiţii în vederea atingerii unui scop. Aşa, unealta pe care şi-o fabrică omul este determinată, pe de o parte, – de scopul pe care-l urmăreşte creatorul cultural, iar, pe de altă parte, de condiţiile de care creatorul trebuie să ţină neapărat seama. În acest fel se poate, într-

adevăr, spune că mijloacele culturale sunt o expresie a condiţiilor culturii. Iată exemplul şcolii primare, unice, generale şi obligatorii pentru întreaga naţiune. Este un mijloc cultural, dar unul în care dobândeşte expresie o anumită condiţie a culturii, şi anume democratismul modern. În felul acesta, deosebirea dintre mijloacele şi condiţiile culturale nu este chiar atât de hotărâtă, după cum o anunţam la început. Am putea căuta deci aiurea deosebirea care să separe radical mijloacele de condiţii şi, împingând ancheta mai departe, am putea spune că aşa-zisele condiţii ale culturii sunt anterioare şi independente de creatorul cultural. Rasa şi clima sunt anterioare producţiei culturale actuale şi independente de creatorul cultural, pe câtă vreme mijloacele sunt contemporane şi dependente de acesta. Noi nu putem să gândim un mijloc cultural în afară de omul care-i găseşte bun şi capabil de a-l apropia de ţinta pe care o urmăreşte. Putem gândi însă o condiţie ca fiind independentă şi anterioară creatorului de cultură. Dar şi în această privinţă deosebirea nu este perfect tranşantă. Căci există condiţii care sunt şi ele dependente şi contemporane cu

creatorul culturii. Astfel, printre condiţii, am enumerat şi tradiţia ca şi genul de producţie, adică nişte stări de fapt contemporane cu istoria omenirii şi dependente de om. În această privinţă este necesară încă o precizare. Există condiţii care au fost mijloace. Genul producţiei este un fost mijloc. La rândul ei, tradiţia, ca sumă a creaţiilor culturale trecute în lucrarea lor de influenţare asupra celor prezente, pot să fi fost şi ele mijloace, devenite condiţii prin vechime şi repetare îndelungă: deci un nou şi interesant raport între mijloace şi condiţii.

Am spus că mijloacele culturii iau forma pe care au impus-o condiţiile ei. Dar mijloacele culturii sunt determinate şi de scopurile către care ele se îndreaptă. Ceea ce este un mijloc cultural atârnă, prin urmare, de doi factori: de condiţia pe care creatorul cultural o suportă pasiv, dar şi de scopurile cărora ele le sunt subordonate. Care sunt însă scopurile culturale? Realizarea valorilor. Câte valori, atâtea scopuri şi atâtea categorii de mijloace. Aţi văzut că există valori economice, teoretice, estetice, politice, etice, religioase şi, prin urmare, trebuie să existe tot atâtea mijloace

puse în slujba acestor valori. Noi nu ne putem însă opri la studiul mijloacelor subordonate fiecăreia dintre aceste valori, pentru că aceasta ne-ar introduce în domeniul ştiinţelor culturale speciale, al economiei politice în ce priveşte valoarea economică; al metodologiei ştiinţelor pentru valoarea teoretică, al ştiinţei politice pentru valoarea politică ş.a.m.d. Este evident că nu putem studia aci mijloacele afectate în mod special fiecăreia dintre aceste valori, pentru că atunci ar trebui să extindem studiul nostru până a-l face cuprinzător pentru toate aceste ştiinţe laolaltă. Dar pentru că noi ne ocupăm de o disciplină filosofică, de filosofia culturii, este limpede că nu putem studia decât ceea ce este general în aceste felurite mijloace ale culturii.

Dar valorile culturale – spuneam încă de la începutul acestui studiu – sunt de două feluri. Există valori culturale obiective, care consistă în realizarea de fapt a unei valori într-un material; care sunt făcute, aş spune, din însămânţarea unei valori într-o materie, prin prelucrarea acesteia. Există apoi valori subiective, a căror realitate pur mintală stă în faptul de a gândi un obiect în sfera unei valori. Din acest punct de vedere, putem

distinge două mari categorii de mijloace, şi anume mijloace care ajută realizării unei valori obiective şi mijloace caçe ajută realizării unei valori subiective; mijloace care solicită producţia culturală şi mijloace care solicită receptivitatea pentru cultură.

Dar şi în această privinţă, ca în toate clasificaţiile, deosebirea trebuie atenuată, arătând că aceste două feluri de mijloace se condiţionează între ele. În adevăr, pentru a deveni producător de cultură, trebuie să trăieşti cultura timpului tău, şi astfel mijloacele obiective sunt până la un punct determinate, încadrate, solicitate, de mijloacele culturale subiective. Valoarea acestei distincţii se menţine totuşi, întrucât într-una din categorii întâmpinăm preponderenţa elementului obiectiv, pe când în cealaltă este evidentă predominarea elementului subiectiv. Ne vom opri mai întâi la mijloacele obiective ale culturii, adică la ace le-a care ajută, sprijină, solicită producţia culturală.

Suma tuturor mijloacelor culturale obiective alcătuieşte ceea ce cu un singur cuvânt se numeşte tehnica. Tehnica este, după cum se exprima odată un filosof, ştiinţa activităţii omeneşti pusă în slujba

anumitor năzuinţe culturale. Astfel preveniţi, vorbind despre tehnică, nu vom înţelege numai tehnica industrială sau maşinistă, aşa cum cuvântul este adesea întrebuinţat. Acest înţeles este cu totul restrâns. Sfera tehnicii este. De fapt, cu mult mai întinsă. În tehnică intră, fără doar şi poate, maşinismul industrial, dar şi metodele speciale ale ştiinţelor, procedeele activităţii în laboratorul de chimie, de fizică sau de biologie, mijloacele de care savantul se serveşte în biologie, acelea de care se slujeşte el în organizarea unui muzeu botanic sau zoologic etc. Procedeele artelor frumoase intră şi ele în noţiunea de tehnică, apoi suma tuturor măsurilor de prevedere şi ameliorare socială, în fine propaganda culturală, regulile de înfiinţare şi organizare a unei biblioteci, de răspândire a cărţii, de întrebuinţare a filmului, a radiodifuziunii etc. Iată deci cu cât este mai bogat cuprinsul noţiunii de tehnică decât acela pe care i-l atribuie persoanele care vorbesc de tehnică în înţelesul exclusiv de maşinism.

Dar dacă putem străbate cu uşurinţă domeniul tehnicii, rămâne să ne întrebăm ce este faptul tehnic? Definind tehnica drept suma tuturor mijloacelor de care ne ajutăm

în producţia culturală, n-am definit încă ceea ce este fiecare fapt tehnic în parte. În această privinţă putem spune că faptul tehnic este actul care coordonează o aspiraţie omenească cu o lege a naturii. Ori de câte ori o aspiraţie umană ajunge să coincidă cu o lege a firii, ori de câte ori producem o adaptare a unei legi naturale la o aspiraţie umană, întâmpinăm un fapt tehnic. În lipsa unuia dintre aceşti doi factori, faptul tehnic nu se produce, căci există aspiraţii omeneşti pentru care nu există sau n-au fost încă găsite legile naturii. Aşa, de pildă, omenirea nu trăieşte oare din primele ei timpuri cu dorinţa vieţii veşnice sau cu aceea a unei longevităţi cât mai prelungite? Dar această aspiraţie omenească nu s-a întâlnit încă niciodată cu o lege a naturii, pentru ca adaptarea între aceşti doi factori să se producă şi, odată cu aceasta, faptul tehnic menit să realizeze această valoare a sufletului omenesc, acest obiect al aspiraţiilor lui. Tot astfel poate să existe o lege a naturii, dar să lipsească aspiraţia omenească corespunzătoare, şi faptul tehnic nu se produce nici atunci. Se vorbeşte uneori de marea contribuţie tehnică a unui Papin, care ar fi observat

pentru prima oară puterea de expansiune a aburului şi în felul acesta a îndrumat tehnica modernă pe drumul acelor ţinte, între care rapiditatea comunicărilor este unul din cele mai însemnate. Lucrul astfel prezentat este însă numai aproximativ adevărat. Căci este cu neputinţă ca înainte de acest savant oamenii să nu fi cunoscut puterea aburului. Experienţa lui Papin cu marmita lui este un fapt de observaţie, executat desigur de mii de oameni înaintea lui. Ceea ce mai înainte nu se produsese însă a fost tocmai acea coincidenţă între o aspiraţie umană şi o lege a naturii, care a dat naştere, la un moment dat, faptului tehnic al întrebuinţării aburului. Astfel, în antichitate, regimul sclavagist punând la dispoziţia producătorului economic numeroase braţe care să-l slujească, nu crease în suflete acea nevoie de a le economisi, apărută în epoca modernă, când braţele deveniseră scumpe, fiindcă erau libere şi trebuiau plătite. Numai în acest moment s-a produs acea justă adaptare a unei legi naturale la o nevoie, pentru a scoate din conjugarea acestora faptul tehnic al întrebuinţării aburului.

Actul iniţial al unei astfel de coordonări

între o nevoie şi o lege naturală este invenţia. Între invenţie şi descoperire se face o deosebire esenţială. Descoperirea este găsirea unei energii naturale, latentă până la un moment dat, sau, în tot cazul, neactualizată pentru spiritul omenesc. Descoperirea mai poate fi găsirea unui raport de forţe care funcţiona în natură, dar pe care spiritul uman nu-l observase mai înainte. Se vorbeşte, în sfârşit, de descoperiri geografice, acelea care au adus scene noi civilizaţiei umane.

Descoperirea, oricare ar fi categoria ei, se deosebeşte însă de invenţie, care înseamnă nu numai găsirea unui lucru care există în natură, ci aducerea unui plus faţă de ceea ce în natură există, introducerea unui element nou în economia ei. Iată însă că nici deosebirea dintre invenţie şi descoperire nu este atât de categorică pe cât se pare. Un gânditor pătrunzător, şi anume filosoful german care poartă un nume francez, Dubois Reymond, îndrăzneşte chiar să formuleze o propoziţie într-adevăr surprinzătoare, atunci când spune că orice invenţie este, de fapt, o descoperire şi că deosebirea dintre invenţie şi descoperire nu are nimic profund şi

esenţial. În adevăr, invenţia presupune descoperirea, deoarece cea dintâi este înfăţişată ca actul coordonării unei nevoi cu o lege naturală, care urmează mai întâi să fie descoperită. Dar actul coordonării însăşi presupune descoperirea unui anumit procedeu al naturii, căci coordonarea aceasta se face tot graţie unei legi naturale. Astfel se poate, în adevăr, spune că invenţia este, dintr-un îndoit punct de vedere, o descoperire.

Oricât de interesantă ar fi această analiză, noi trebuie să observăm că există, cu toate acestea, în invenţie un factor deosebit faţă de ceea ce gândim în noţiunea de descoperire, şi anume tocmai forţarea coincidenţei dintre nevoie şi legea naturală. Coincidenţa aceasta se obţine, fără îndoială, tot prin intermediul unei legi naturale. Trebuie însă să apară cineva care să potrivească această nevoie umană cu legea respectivă; trebuie să se producă o contribuţie umană care să formeze coincidenţa, şi tocmai împrejurarea aceasta ne dă dreptul de a vorbi de invenţie ca de ceva deosebit de descoperire. În sfârşit, în invenţie mai există încă un fapt nou, surprinderea coincidenţei posibile între o

nevoie şi legea naturii. Adaptarea aceasta nu se face de către natură însăşi, ci se obţine graţie unui spirit care simte posibilitatea acestei adaptări, creează ipoteze asupra posibilităţii ei, verifică şi realizează, în cele din urmă, această ipoteză. Pentru toate aceste motive cred că teoria culturii trebuie să menţină deosebirea dintre invenţie şi descoperire.

Acestea fiind spuse, tehnica fiind definită în generalitatea ei şi în caracterele ei speciale, raporturile dintre invenţie şi descoperire fiind precizate, putem să ne întrebăm acum care sunt obiectele în care faptul tehnic se materializează? Aceste obiecte sunt uneltele şi maşinile. Între unelte şi maşini există, de asemenea, importante deosebiri. Mai întâi, uneltele sunt în mod continuu manevrate de om, pe câtă vreme este evident că maşina este manevrată de om într-un singur moment sau în mod intermitent, putând apoi să funcţioneze graţie economiei ei interne, graţie organizării proprii. Uneltele sunt un fel de prelungire a organelor noastre: cleştele este o prelungire a degetelor care apucă; ciocanul este o prelungire a pumnului care loveşte. Maşinile sunt însă

nişte organisme care se separă de om, devin independente de el. Uneltele sunt manevrate şi de unele animale, de cele mai apropiate de om. Naturaliştii au observat astfel că maimuţele se ajută de pietre pentru a lovi sau a sparge fructe cu coajă tare. Dar dacă uneltele nu sunt un apanaj exclusiv uman, este just a observa că există totuşi o deosebire consistând în faptul că omul, capitalizându-le, le transformă în avuţie, în factori de durată ai producţiei. Întrebuinţându-le îndelung, omul are apoi posibilitatea să-şi observe mai bine uneltele şi să le perfecţioneze, împrejurare care evident lipseşte din viaţa animală.

Am spus că maşinile sunt independente de om. Într-adevăr, maşina este un ansamblu de părţi unificate, care funcţionează în vederea unui scop anumit, pentru a produce utilităţi şi pentru a spori forţele naturii. Motricitatea ei este datorită unor forţe ale naturii – aburi, electricitate etc. – însă aceste forţe, trecând prin mediul maşinii, ies cu o putere de randament mai mare, sporesc în valoarea lor productivă. Maşina fiind independentă de om, ea dă naştere unor consecinţe dintre cele mai curioase. Ea elimină pe om, îl înlocuieşte, îl

face inutil, ba se poate încă întoarce împotriva lui, dând naştere unor stări de lucruri contrarii tendinţelor lui. Unealta este solidară cu Omul; ea nu-l trădează niciodată şi nu are niciun fel de veleitate de independenţă. Unealta este o simplă mână de-a noastră mai puternică, sau un ochi mai departe văzător. Unealta este un organ perfecţionat şi, ca atare, ea nu funcţionează decât atunci când întregul nostru complex o doreşte. Maşina este însă o forţă autonomă, creată şi pusă în mişcare de om, dar care, obţinând o relativă neatârnare, se poate orienta împotriva lui. Problema pe care trebuie să ne-o punem atunci este cum se produc în realitatea culturii aceste fenomene, la ce complexe ale civilizaţiei dau ele naştere şi ce atitudine poate să adopte filosofia culturii faţă de ele.

XVII. PROBLEMA MAŞINISMULUI

Dependenţa dintre civilizaţie şi tehnică s-a perpetuat de-a lungul timpurilor prin intermediul uneltei, astfel că atunci când a fost vorba să se stabilească etapele civilizaţiei, ele au fost caracterizate prin unealta lor de muncă, vorbindu-se despre epoca pietrei cioplite, a pietrei lustruite, a bronzului, a fierului. Odată descoperirea

fierului făcută, evoluţia tehnică a omenirii s-a oprit pentru multă vreme. Concomitent sau mai târziu apare însă întrebuinţarea unor energii ale naturii, puterea motrice a vântului şi a apelor curgătoare. Astfel se ivesc primele maşini: corăbiile cu pânze (pe care trebuie să le socotim ca pe nişte maşini, deoarece intervenţia omului nu este continuă, ca la corăbiile cu vâsle care sunt, de fapt, unelte) şi morile de vânt şi de apă.

Energiile naturii, folosite de om pentru a mişca primele maşini, aveau inconvenientul rezultat din caracterul lor intermitent, vântul putând să sufle sau să înceteze a sufla, apa curgătoare putând să nu mai fie alimentată de izvorul ei şi puterea ei cinetică putând să slăbească sau chiar să dispară cu totul. Funcţionând neregulat, primele maşini nu permiteau o producţie previzibilă, ceea ce desigur alcătuia un grav inconvenient pentru comercializarea produselor. În aceste condiţii a apărut dorinţa de a fabrica maşini care să fie ele însele propriul lor izvor de energie, ceea ce încă din evul mediu s-a numit un p*erpetuum mobile.* În ideea unui perpetuum mobile, adică a unei maşini care se mişcă prin ea însăşi, fără să se folosească de un alt izvor

de energie, sunt cuprinse două aspiraţii. Mai întâi, tendinţa de a face producţia independentă de energiile intermitente ale naturii şi chiar de orice formă de energie costisitoare. Este de prisos să spun că omenirea a renunţat la gândul unui perpetuum mobile atunci când a ajuns să-şi formuleze legea constanţei energiei fizice. Proiectele unor maşini generatoare de energie din nimic au trecut atunci în rândul reveriilor veleitare. Totuşi, nu este deloc absurd a considera ideea unui perpetuum mobile ca un ideal normativ, ca o reprezentare cu caracter regulativ, menită să îndrumeze eforturile tehnice omeneşti. Lucrul a fost bine văzut de Oswald Spengler în cartea sa *Der Mensch und die Technik.* Din gândul mişcării perpetue a rămas, fără îndoială, ceva în întreprinderile maşinismului modem. În adevăr, maşinismul modern realizează independenţa maşinii de energiile intermitente ale naturii. Maşina modernă nu mai este în funcţie de vântul care poate să bată sau să înceteze, de cursul apelor care poate fi mai bogat sau poate seca. Este adevărat că maşinismul n-a putut să înfăptuiască dispensarea de orice formă de energie costisitoare, dar, în tot

cazul, el realizează economisirea energiei până la un foarte înaintat grad, mai întâi prin faptul că energia, trecând prin mediul maşinii, iese cu o putere de randament mai mare decât aceea pe care o avusese în momentul când intrase în ea. Astfel, puterea de expansiune a aburilor, produşi în căldarea locomotivei, devine mult mai mare lucrând asupra unui sistem de pârghii şi roţi, care transmit energia lor cinetică roţilor locomotivei, în al doilea rând, maşina economiseşte energia, întrucât înlocuieşte în mare măsură pe om. Omul faţă de maşină nu se mai află în acel raport de dependenţă continuă, funcţională, care cacaracterizează raportul său cu unealta, ci intervine numai pentru a o pune în mişcare, şi apoi se retrage sau se mulţumeşte s-o supravegheze. Astfel, dacă nu în totalitatea lui radicală, vechiul ideal al mişcării perpetue a fost realizat cel puţin în limitele prescrise de legile naturii. Dar maşinismul modern şi efectul eliminării omului, corelativ cu autonomia maşinii, au avut o serie de rezultate neprevăzute şi îngrijorătoare. Astfel, la începutul epocii maşinismului, muncitorimea, care era făcută inutilă prin intervdnţia maşinii, a

creat fenomenul dezastruos al şomajului. Pe de altă parte, oferta mâinii de lucru devenind mai mare decât cererea ei, salariile muncitoreşti au scăzut în mod considerabil, creând mizeria proletară. În sfârşit, maşinile funcţionând continuu şi producând avuţii peste putinţa cererii şi consumării lor, au apărut în câteva ţări industriale aşa-numitele crize de supraproducţie, cu toate consecinţele lor dezastruoase în ordinea economică.

Faţă de aceste efecte de ordin economic, dar şi faţă de relele civilizaţiei generale, rezultate din maşinismul industrial, s-au încercat o serie de soluţii, menite să le remedieze. Trebuie să spunem că aceste soluţii au reuşit, până la un punct, mai ales în ţările de mare dezvoltare industrială, cum sunt Statele Unite ale Americii sau ţările foarte industrializate ale Europei nordice. Astfel, s-a observat că pentru lecuirea neajunsurilor semnalate este nevoie de a schimba stilul de viaţă al omului modern. Fireşte, o asemenea soluţie nu se obţine în mod magic, prin pronunţarea unui cuvânt, printr-un decret al autorităţii sau prin votarea unei legi în Parlament. O astfel de reformă presupune pregătirea unei noi

mentalităţi. Pentru a înţelege în ce consistă această nouă mentalitate, este necesar să reamintim că omul economic de tip arhaic întrunea în sine pe producător şi consumator. Într-o viaţă economică mai înaintată, începe să se producă însă diferenţierea dintre aceste două personaje, şi astfel, un producător lucrând într-o ramură oarecare a industriei devine consumatorul produselor obţinute în alte zeci de industrii deosebite.

O idee pe care noile popoare industriale ale lumii au înţeles-o foarte bine şi pentru promovarea căreia au militat cu toate mijloacele a fost nu numai să obţină această diferenţiere a producătorului de consumator într-un grad cât mai înaintat, dar, în acelaşi timp, să producă şi ceea ce, cu un cuvânt foarte potrivit, s-a numit educaţia consumatorului, prin crearea în el a unor nevoi numeroase şi variate. Pentru a dobândi acest rezultat, mijloacele industrialismului sunt din cele mai felurite. Militează, în acest sens, nu numai vastul sistem de reclamă pe care industria îl pune în mişcare, dar şi procedeele de sugestie ale literaturii populare, ale cinematografului, apoi întregul curent de opinie publică,

însumat din nenumărate acte de stimulare şi imitaţie. Pe toate aceste căi, producţia de toate felurile găsindu-şi consumatori numeroşi, desfacerea mărfurilor devenind foarte mare şi beneficiile crescând în proporţie, salariile sporesc şi ele, desigur nu pentru a se capitaliza, ci pentru a oferi muncitorului putinţa unei mai vii consumări de bunuri. Prin această intensificare a circulaţiei banului, nivelul bunei stări generale, confortul, igiena şi poate chiar instrucţia personală ating un grad mai înaintat, ceea ce alcătuieşte, fără îndoială, un avantaj remarcabil al industrialismului modern.

Câştigul acesta se împerechează însă cu o pierdere. Vechiul ritm de viaţă este abandonat, încât adeseori plângerile formulate împotriva industralismului modern au avut în vedere mai cu seamă abandonarea acelei vechi tihne, a acelui *otium* pe care anticii l-au cunoscut şi pe care nu l-au ignorat poate nici medievalii. Această liniştită desfăşurare de viaţă a trecutului este înlocuită, în industrialismul modern, printr-un ritm foarte precipitat. Febrilitatea vremii este făcută din nevoia de a menţine acordul dificil între venituri şi

nevoile în creştere. Nervozitatea atmosferei în care respiră industrialismul modern îşi are izvorul în această stare de lucruri.

Dar afară de acest dezavantaj mai sunt şi altele. Având să răspundă la nevoi în veşnică creştere, orientarea spiritelor se îndreaptă cu exclusivitate către câştigurile materiale. Banul devine lucrul de căpetenie în viaţa omului trăind în noul regim economic al industrialismului, şi această împrejurare se produce prin sufocarea altor valori ale sufletului, ale acelora pe care sistemul tradiţional al valorificărilor noastre le socoteşte superioare valorii economice. În acelaşi timp, prin suprapreţuirea economicului se dezvoltă cu exces în sufletul omului modern sentimentul cantitativului; cantitatea devine categoria de bază a mentalităţii industrialiste. Lucrul a fost adeseori descris în legătură cu civilizaţia americană, cu mania recordurilor ei, valorificate în domeniile cele mai diverse, chiar în acele aşa de puţin potrivite cu acest sistem de evaluaţii, cum ar fi domeniul artistic, unde adeseori creatorii sunt preţuiţi după mărimea onorariilor pe care le obţin.

Necesităţilor devenite din ce în ce mai

numeroase, industrialismul le oferă apoi obiecte standardizate, aduse adică la un tip maxim de perfecţiune industrială. Într-o ţară foarte industrializată toată lumea este îmbrăcată la fel, trăieşte în acelaşi decor, mănâncă şi se distrează după acelaşi calapod. Omogenitatea tipului uman în civilizaţiile industriale este extremă. Un romancier american, Sinclair Lewis, l-a descris sub numele de Babitt. Se introduce astfel în lume o uniformitate, în care se sufocă individualitatea şi orice stil personal de viaţă, ceea ce, după sistemul nostru de evaluări, constituie o altă scădere.

În sfârşit, poate neajunsul cel mai serios pe care industrialismul îl aduce cu sine este faptul că specializarea fiind prea departe împinsă, munca profesională nu se mai acoperă cu întregul cuprins al vieţii. Viaţa nu se mai organizează în jurul profesiei, ci alături şi uneori împotriva ei. Omul trecutului dezvolta tot felul său de a fi în jurul muncii pe care o îndeplinea. Munca sa nu era ceva străin de viaţa şi personalitatea lui. El trăia oarecum fericit în exercitarea profesiunii sale, pentru că această profesie alcătuia centrul însuşi al vieţii lui. În industrialism se produce însă o divergenţă

între tendinţele cele mai generale ale vieţii lucrătorului şi munca pe care el o exercită. Astfel apare sentimentul dezastruos al urâtului, încercat de muncitorul industrial care are să învârtească o simplă manivelă, să supravegheze un manometru sau să alimenteze cu combustibil un cuptor. Munca este resimţită în aceste condiţii ca o condamnare, sau ca o contribuţie silnică pe care trebuie s-o dai vieţii. Nu este de mirare atunci că sufletul muncitorului rămâne în afară de fabrică şi în afară de timpul său cel mai lung şi cel mai preţios. Viaţa care nu se împlineşte în cadrul profesiunii încearcă să se completeze în alte ocupaţii, din care nu toate sunt demne, nici folositoare sănătăţii, nici menite să înalţe tipul fizic şi moral al omului. Stupiditatea şi uneori degenerarea maselor moderne este adesea rezultatul felului de viaţă care trebuie să umple vidul sufletesc al lucrătorului din industrii. Înlăturarea **acestor** rele este, fără îndoială, una din problemele cele mai vrednice a fi meditate. În capitolele următoare vom relua câteva din întrebările pe care maşinismul le pune cu atâta acuitate timpului nostru.

XVIII. FAMILIA CA MIAOC AL CULTURII

Vom vorbi acum despre suma mijloacelor pe care le exercită familia omenească în vederea realizărilor culturii. Ne vom întreba dacă familia este şi ea o organizaţie tehnică, adică dacă şi ea face să funcţioneze mijloace menite să solicite scopuri culturale. Această întrebare trebuie evident negată pentru familia animală. Familia subumană nu-şi propune decât educarea individului până în momentul în care acesta poate să trăiască biologiceşte autonom. Familia animală îşi propune trezirea şi întărirea unor deprinderi de care individul va avea nevoie în practica viitoare a vieţii. Prea adeseori însă studiul familiei umane a fost condus de ideea că aceasta n-ar fi decât o varietate a tipului animal al familiei şi că lucrurile pe care le putem recunoaşte despre cea din urmă ar valora şi cu privire la cea dintâi. Acest fel de a vedea este negreşit eronat. Căci, dacă nu se poate contesta că familia umană are şi ea ţinte biologice, trebuie adăugat că ea îşi propune şi unele scopuri ale culturii. În orice organizaţie familială există o afirmaţie implicită de valori, a căror izolare ni se impune acum.

În ce se manifestă caracterul cultural al

familiei umane? După care semne ne putem conduce, pentru a conchide că familia omenească are finalităţi culturale? în atmosfera, în disciplina vieţii de familie sunt implicate o sumă de afirmaţii de valori, după cum dovedesc trăsăturile pe care la voi cita îndată. Aşa, de pildă, nevoia părinţilor de a da exemple bune, de a nu apărea niciodată într-o postură inferioară în ochii copiilor. Vorba despre exemplul la care părinţii sunt obligaţi rezultă din postulatul de bază pe care-l constituie afirmaţia implicită de valori în atmosfera şi disciplina familială.

În familii mai există însă şi alte trăsături care dovedesc acelaşi lucru. De pildă, grija părinţilor de a ascunde privirilor copiilor laturile negative ale vieţii, acelea care constituie o înfrângere a valorilor umane, o slăbiciune a lor. O disciplină veche şi foarte întemeiată îndeamnă pe părinţi să învăluie progeniturii lor spectacolul răului, al înfrângerii valorilor, pentru că – după cum lucrul este resimţit instinctiv – nu trebuie trezită în mintea copiilor îndoiala asupra realităţii şi eficacităţii valorilor. O mentalitate formată poate să constate existenţa răului, a urâtului, a erorii, alături

de bine, frumos şi adevăr, fără să se îndoiască de realitatea şi valoarea lor.

Mai mult decât atât, pentru un suflet întărit în luptele şi contrastele vieţii, alternarea binelui cu răul. A frumosului cu urâtul, a adevărului cu eroarea, nu este o împrejurare demoralizantă, pentru că noi ştim că toate aceste valori îşi trag excelenţa tocmai din energia cu care sunt încărcate şi care le fac triumfătoare peste ceea ce le tăgăduieşte. Noi nu ne îndoim de existenţa binelui şi de excelenţa lui supremă, atunci când constatăm răul; din spectacolul ambiguu al realităţii, care amestecă binele cu răul, noi nu tragem decât concluzia că binele trebuie servit cu o energie multiplicată, cu întreaga provizie de forţe a sufletului. Iată însă un lucru pe care copiii nu-l pot înţelege, pentru că ei n-au luat cunoştinţă încă de caracterul conflictual al realităţii şi pentru că sufletele lor sunt prea slabe pentru a putea afirma că valorile au nevoie de sprijinul nostru energic şi entuziast pentru a le aduce să triumfe. Iată care este deci împrejurarea îndreptăţind acea delicată grijă care obligă pe părinţii conştienţi de rolul lor de a ascunde copiilor laturile negative ale vieţii.

În sfârşit, afirmaţia de valori care este cuprinsă în atmosfera şi disciplina de bază a familiei se poate recunoaşte şi în interdicţiile de tot felul, în acel cod penal pe care fiecare familie şi-l creează pentru uzul său şi-l aplică cu o stricteţe mai mică sau mai mare. Dar dacă, în adevăr, nu poate să fie nicio îndoială că în familia omenească există o afirmaţie implicită de valori, întrebarea următoare trebuie să fie: care sunt valorile cultivate în familie? Cu ce bunuri de cultură iese individul după ce a încetat să mai aparţină în mod exclusiv familiei? Primul bun pe care îl câştigă individul în familia lui este deprinderea limbajului, iar limbajul nu este numai o tehnică psiho-fizică, menită să uşureze relaţiile dintre indivizi; el este instrumentul însuşi al gândirii şi condiţia ei. Gândire fără limbaj, mai cu seamă gândire înaltă, nu este cu putinţă. Putem desigur să trăim o viaţă interioară de reverie, în care ideile au contururi şterse, în care totul este difuzat într-un presentiment general despre lucruri, şi în cazul acesta în mintea noastră nu se formulează cuvinte. Este însă cu neputinţă a gândi la un nivel oarecare de abstracţie fără ca fluidul mental să nu fie turnat în tiparele

limbii. Iată cum, prin învăţarea limbajului în familie, se dau individului armele cu care el va înainta pe drumurile unei cugetări din ce în ce mai înalte.

Dar în afară de acest câştig intelectual, familia transmite individului şi o altă serie de valori ale culturii. Astfel, sentimentul moral al simpatiei se dezvoltă mai întâi în relaţiile afective care unesc pe copii cu părinţii lor şi pe fraţi între ei. Chiar distincţia fundamentală dintre bine şi rău o descoperă omul în cercul său familial, prin aprobarea şi dezaprobarea pe care o pronunţă mai întâi părinţii faţă de faptele lui. Apoi, unele din sentimentele cele mai adânci ale copilăriei, şi care dau acesteia o atmosferă de înaltă poezie morală, este acela al remuşcării pentru greşeala care a primit dezaprobarea părinţilor, ca şi sentimentul infinit fericitor al recompensei etice, atunci când fapta a meritat aprobarea părintească. În sfârşit, un câştig de mare valoare pe care-l aduce familia este ideea autorităţii, aşa cum individul o trăieşte mai cu seamă în relaţia sa cu şeful familiei, cu tatăl. În această legătură dobândeşte omul mai întâi conceptul unei societăţi organizate, dominată de o personalitate

autoritativă. În familie află mai întâi omul că structura societăţii este ierarhică şi că este o lege a naturii, un fel al lucrurilor, acela care-ţi cere să te supui şi să te înglobezi în structura societăţii. Ideea de ordine socială, garantată de principiul autorităţii, o obţine copilul prin trăirea adâncă şi uneori zbuciumată rezultată din relaţia sa cu părinţii. Se spune chiar că în reprezentarea noastră despre Dumnezeu, despre o fiinţă care domină în mod ierarhic structura lumii, noi nu facem decât să ipostazăm reprezentarea tatălui; după cum în sentimentul de relaţie cu dumnezeirea, noi nu facem decât să dezvoltăm sentimentul primitiv, fixat din primii ani ai vieţii, pe care l-a trezit relaţia noastră cu şeful familiei. Iată ce importante bunuri culturale se obţin în viaţa familială. Aş spune că bazele largi ale culturii omeneşti se aşază mai întâi aici.

Iată deci cu ce grea răspundere pentru cultura omenească şi pentru viitorul ei este încărcată persoana care întemeiază o familie. Din nenorocire, sentimentul acestei responsabilităţi nu este totdeauna destul de viguros. Uneori împrejurările vieţii sociale decurg în aşa fel încât familia nu poate să funcţioneze în conformitate cu rolul ei

esenţial. Vremea noastră cunoaşte, din nefericire, şi o criză a familiei. Această criză este legată de condiţiile civilizaţiei industrialiste, ale cărei consecinţe le-am urmărit şi în alte direcţii. În această privinţă, trebuie observat că aspra luptă economică, determinând întrebuinţarea femeii în munca industrială, a adus cu sine şi o dezagregare a familiei muncitoreşti. Familiile au retrogradat uneori sub nivelul animalic, nesocotindu-şi chiar rolul lor biologic. Din această stare de lucruri a răsărit ideea asistenţei sociale, graţie căreia funcţiunea biologică a familiei a fost trecută asupra societăţii. Acelaşi lucru a fost încercat şi pentru funcţiunea morală, pur umană, a familiei. În veacul trecut, dezvoltându-se din ideologia pedagogului elveţian Pestalozzi, un discipol al acestuia, Fröbel, a creat primele grădini de copii, în care, după metode studiate şi puse de acord cu ţintele culturale fundamentale pe care familia le urmăreşte, se încearcă dezvoltarea valorilor culturale respective pentru copiii încredinţaţi lor. Serviciile aduse de aceste instituţii sunt de o mare însemnătate, mai ales în ţările foarte industrializate, unde atâtea din scopurile

morale ale familiei sunt nesocotite. Şcolile fröbeliene sunt remediile unui grav neajuns, şi dacă ele nu sunt un ideal, ele nu sunt mai puţin necesare în locurile şi împrejurările în care apar.

Desigur, educaţia familială conţine în sine câteva însuşiri care nu pot fi înlocuite. Cu toate acestea, în istoria pedagogiei s-au produs de câteva ori doctrine afirmând că, în orice condiţii, educaţia în institute pedagogice este superioară creşterii în familie. Nu mai vorbesc de exemplul unor cetăţi antice, cum era Sparta, care îşi asumau creşterea copiilor îndată ce primele misiuni biologice ale familiei erau împlinite. Dar chiar în vremea noastră au existat pedagogi care au crezut că vechiul exemplu al unora dintre cetăţile antichităţii ar putea alcătui obiectul unor propuneri oportune. Aşa, de pildă, filosoful şi pedagogul Fichte socoteşte că vremea noastră este atât de demoralizată, că familiile se găsesc implicate într-un asemenea proces de disoluţie, încât mult mai potrivită ar fi educaţia în institute de stat. Iar aceste institute de stat, în care ar urma să se dezvolte individul din vârsta lui cea mai fragedă, Fichte le gândea ca pe nişte

organizaţii autonome, sprijinindu-se, chiar economiceşte, pe propria lor activitate, un fel de societăţi ale copiilor, în care membrii lor să trăiască toate felurile de raporturi sociale şi să cultive toate valorile vieţii. Dacă astfel de propuneri n-au putut fi realizate, împiedicarea s-a datorit faptului că familia reprezintă o organizaţie prea veche pentru a ceda cu atâta uşurinţă prerogativele ei. Dar dacă ideea n-a trecut în practică, a trecut cel puţin în alte doctrine. O regăsim astfel în doctrina unui pedagog german foarte influent, Gustav Wynecken, şi în iniţiativa sa: crearea şcolii de la Wickersdorf, unde se realiza ceva din viziunea acelei societăţi de copii guvernându-se prin sine însăşi, pe care o întrevedea Fichte cu mai bine de un veac în urmă. Exemplul lui Wynecken a fost imitat în Germania de o mulţime de institute şcolare, analoge aceluia înfiinţat la Wickersdorf, fără să putem spune că ele au fost vreodată pe punctul de a înlocui regimul familial, indispensabil din mai multe puncte de vedere. Familia dispune, în adevăr, de metode pe care niciun fel de şcoală nu le poate practica; ea are scopuri proprii pe care niciun fel de altă organizaţie

nu le poate atinge.

Educaţia în şcoală este totdeauna condusă de norme generale; ea nu este niciodată exercitată de către educator în vederea unui singur individ. Astfel, anumite valori pe care familia, cu mijloacele ei individuale de educaţie, poate să le scoată la lumină rămân, în uniformitatea de procedare a şcolii, nedezvoltate, în afară de aceasta, iubirea, afecţiunea intuitivă care este a familiei poate aduce servicii pe care mijloacele ceva mai glaciale ale şcolii nu le pot înlocui. Viaţa de familie trebuie deci afirmată ca un mijloc excelent şi esenţial al culturii, la care nu trebuie să renunţăm decât atunci când. Neabandonându-l, s-ar ivi riscul să cădem într-o primejdie mai mare.

Dar dacă educaţia prin alte persoane şi mijloace decât părinţii şi mediul familial este uneori o necesitate pe care trebuie s-o primim şi un bine mai mic cu care trebuie să ne mulţumim, în lipsa avantajelor legate de familia organizată, vedeţi ce profund falsă este tendinţa de a încredinţa educaţia copiilor altor persoane, atunci când familia însăşi este în măsură s-o facă. În legătură cu această observaţie trebuie amintit

celălalt fenomen de disoluţie a familiei, apărut, de data aceasta, nu jos, în clasele poporului care duc lupta grea a vieţii, ci sus, unde o anumită tendinţă egoistă, consistând din refuzul de a lua asupră-le ostenelile educării unuia sau a mai multor copii, îi face pe părinţi să se dezintereseze de odraslele lor, încredinţându-le unor persoane aşa-zicând specializate în materie: guvernori şi guvernante. Este o eroare profundă a înlocui metoda caldă, afectivă, intuitivă, contactul permanent dintre părinţi şi copii, iluminat de statornicia afirmaţiei de valori, în care am recunoscut semnul organizării familiale, pentru a adopta sistemul acelei creşteri prin educatori salariaţi şi care, după o experienţă foarte generală, obţin rareori rezultate bune.

Alături de familie, un alt mijloc însemnat al culturii este şcoala. Dar între şcoală şi familie nu putem face o deosebire prea categorică, astfel că, potrivit metodei întrebuinţate şi altă dată şi care, plină de grija de a nu crea distincţii artificiale, se străduieşte să arate mai degrabă punţile de trecere între clase şi categorii, suntem aduşi a observa că între familie şi şcoală există o strânsă legătură. Mai întâi însăşi

hotărârea de a trimite pe copii în şcoală este un act care aparţine familiei. Apoi, hotărârea de a-l trimite pe copil într-o şcoală sau alta este iarăşi un act care aparţine familiei şi care răspunde punctului de vedere cultural pe care familia îl stăpâneşte, tendinţelor economice, sociale, politice pe care doreşte să le vadă dezvoltate în copilul ei. Astfel, despărţirea dintre familie şi şcoală nu este radicală. După ce însă această legătură dintre cele două mijloace de cultură a fost stabilită, putem privi şcoala ca un mijloc separat, cu propriile ei caracteristici, cu disciplina şi atmosfera ei.

XIX. ŞCOALA CA MIAOC AL CULTURII

Ocupându-ne de mijloacele culturii, anunţasem analiza şcolii ca mijloc al culturii omeneşti. Se face uneori o distincţie, la care nu putem subscrie, între familie, şcoală şi tehnică. Şcoala şi familia ar fi mijloace spirituale ale culturii, pe câtă vreme tehnica ar închide în sine suma mijloacelor ei materiale. Această distincţie nu este însă acceptabilă dacă ne referim la definiţia pe care am dat-o altă dată noţiunii de tehnică. Tehnica, în mod general, este suma

mijloacelor care sporesc puterile noastre creatoare şi receptoare de cultură. Există deci şi o tehnică a mijloacelor culturale, există o tehnică a familiei: creşterea copiilor sau codul de norme pe care familia îl aplică în cercul ei ne pun în faţa unui aspect tehnic al familiei omeneşti. Există, de asemenea, o tehnică a şcolii. Tot ceea ce ţine de metoda de predare, ceea ce cu un singur cuvânt se numeşte didactica, apoi regulile de promoţie sau normele de disciplină sau sancţiunile de tot felul, toate acestea alcătuiesc laolaltă tehnica şcolii. Numai că atunci când ne ocupăm de tehpică în mod general, analizăm mijloacele culturale sub raportul mecanismului pe care ele îl pun în mişcare. Mijloacele culturale pot fi însă studiate şi în raport cu finalităţile pe care le servesc, cu valorile faţă de care ele sunt dependente. Din acest punct de vedere vom analiza şi noi astăzi şcoala.

Vă reamintesc că în noţiunea de cultură am distins două accepţii: cultura obiectivă şi cultura subiectivă, înţelegând prin cea dintâi introducerea efectivă a unui obiect material, prin transformarea lui, în sfera unei valori. A face dintr-un obiect mut, orb, inexpresiv, o valoare culturală, înseamnă a

exercita un act de cultură obiectivă sau un act obiectiv de cultură. Dar în noţiunea de cultură distingem şi latura ei subiectivă, potrivit căreia un lucru poate fi gândit şi resimţit în sfera unei valori, ca un bun al culturii. Aşa, de pildă, când, contemplând un apus de soare, îl resimt esteticeşte, sau când, apropiindu-mă de un semen, consider valoarea lui morală, sau când, găsindu-mă în faţa unui fenomen din natură, recunosc legea generală care îl comandă, în toate aceste împrejurări gândesc obiecte care, fără prezenţa omenească, ar fi rămas cu totul inexpresive, ca aparţinând sferei unor valori. Şcoala, ca mijloc al culturii, serveşte ambele aceste scopuri. Ea este, în egală măsura, un mijloc al culturii obiective şi subiective.

Întocmai ca şi în celelalte împrejurări ale mijloacelor culturale, trebuie să remarcăm, şi de data aceasta, că vorbind despre şcoală ca mijloc al culturii, uneori vom depăşi obiectul propriu-zis al analizei noastre, deoarece, după cum vă aduceţi aminte, o împrejurare cu totul remarcabilă este aceea potrivit căreia orice mijloc al culturii tinde să devină o condiţie determinantă a ei. Iată, de pildă, regimul

şcolar în care trăim astăzi şi care, în limitele lui cele mai generale, este sistemul însuşi introdus de democraţia revoluţionară franceză. Şcoala modernă a fost mai întâi un mijloc cultural în slujba democraţiei începătoare, devenind mai apoi o condiţie culturală, în sensul că a lucrat mai departe la promovarea mentalităţii democratice.

Pentru a întări afirmaţia că sistemul şcolar în care trăim astăzi conţine la baza sa sfera de valori ale democraţiei moderne, este necesar să citǎm numele lui Condorcet, filosoful raţionalist de la finele veacului al XVIII-lea, care a jucat un rol de seamă în viaţa publică a Franţei la începutul Revoluţiei, dar care a cunoscut un destin tragic, împărţit de el cu alţi bărbaţi de seamă ai vremii. În timpul Revoluţiei franceze, ca reprezentant al naţiunii în Adunarea legislativă, Condorcet a avut prilejul să prezinte mai multe rapoarte asupra instrucţiei publice, rapoarte luate în considerare, folosite chiar după moartea lui şi care alcătuiesc temelia sistemului modern de învăţământ. În această privinţă, comentariile prea ample sunt de prisos, pentru că textele lui Condorcet sunt de o asemenea claritate încât, chiar de la prima

lectură, ele pun în deplină lumină principiile lor de bază. Astfel, chiar în primul său memoriu despre *Natura şi instrucţia publică* (1790), Condorcet scrie: „Instrucţia publică este o datorie a societăţii faţă de cetăţeni. În zadar vom fi declarat că oamenii au toţi aceleaşi drepturi; în zadar legile vor fi respectat primul principiu al justiţiei eterne, dacă inegalitatea în facultăţile morale împiedică pe cel mai mare număr dintre ei să se bucure de aceste drepturi în întreaga lor întindere. Această obligaţie consistă în a nu lăsa să subziste nicio inegalitate menită să aducă după sine dependenţa”. Întâmpinăm astfel aci principiul obligativităţii învăţământului până la un anumit grad, apoi principiul asumării învăţământului de către naţiune, un principiu necunoscut1 în sistemul mai vechi de învăţământ, unde sarcina predării trecea asupra unor persoane particulare sau mai ales asupra congregaţiilor religioase. Acum însă, când se afirmă suveranitatea naţională, când naţiunea declară a se conduce pe sine însăşi, ea trebuie să ia asupra sa şi sarcina instrucţiei şi educaţiei sale, cu adaosul justificării că toţi oamenii fiind egali, toţi trebuie să fie

înălţaţi la condiţia raţiunii. Şcoala este deci, pentru Condorcet, un instrument de perfecţionare a raţiunii, adică a acelei facultăţi omeneşti prin care oamenii coincid şi sunt egali. Iată în ce chip caracteristic este – afirmat, chiar în acest scurt pasaj iniţial al memoriului lui Condorcet, principiul democratic fundamental ca îndreptăţire a sistemului de învăţământ modern.

Dezvoltând această idee, Condorcet scrie mai departe: „Astfel, de pildă, acela care nu ştie să citească şi ignoră aritmetica, atârnă, în chip real, de omul mai instruit la care este obligat fără încetare să recurgă. El nu este egalul acelora cărora educaţia le-a dat aceste cunoştinţe; el nu poate să exercite aceleaşi drepturi în aceeaşi întindere şi cu aceeaşi independenţă. Dar omul instruit asupra regulilor aritmeticii, necesare în viaţa practică, nu este în dependenţă de savantul care posedă, în cel mai înalt grad, geniul matematicii şi al cărui talent îi va fi de mare utilitate, fără ca prin aceasta să-l stânjenească în folosinţa drepturilor sale”. Ceea ce reclamă aci Condorcet este, aşadar, obligativitatea pentru societate să dea membrilor ei un

minimum de instrucţie, şi anume acela care poate să facă realmente pe oameni egali şi – adaugă textul, ca o idee nouă – liberi, întrucât cetăţeanul care are la dispoziţie numărul de cunoştinţe necesare vieţii practice nu s-ar mai găsi în dependenţă de acel care le posedă într-un grad mai înaintat. Memoriul afirmă deci că nu toată lumea trebuie înălţată până la nivelul ştiinţei celei mai înalte. Astfel, matematicile superioare nu sunt deloc necesare practicilor curente ale vieţii, iar cel care le posedă nu este pentru nimeni indispensabil în folosirea drepturilor sale elementare. Obligativitatea învăţământului nu trebuie, ca atare, să depăşească nivelul şcolii primare.

Dar trebuinţa de a face pe oameni egali între ei şi de a realiza prin şcoală postulatul fundamental al democraţiei nu are în vedere numai egalizarea în cunoştinţe, ci şi egalizarea în sentimentele morale, idee pe care Condorcet o justifică după cum urmează: „Există şi o altă inegalitate, faţă de care o instrucţie generală, egal răspândită, poate să fie un remediu sigur. Când legea a făcut pe toţi oamenii egali, singura distincţie care continuă să-i împartă

în mai multe clase este aceea care rezultă din educaţia lor. Ea nu ţine numai de diferenţa de cunoştinţe, dar şi de aceea de opinii, de gusturi, de sentimente, consecinţă inevitabilă a celei dintâi. Fiul bogătaşului nu va mai face parte din aceeaşi clasă cu fiul săracului, dacă acesta nu se va apropia de cel dintâi prin instrucţie; şi clasa care va primi o instrucţie mai îngrijită va avea, în chip necesar, moravuri mai dulci, o probitate mai delicată, o onestitate mai scrupuloasă; virtuţile sale vor fi mai curate, viciile sale mai puţin revoltătoare, corupţia sa mai puţin dezgustătoare, mai puţin barbară, mai puţin incurabilă”. Condorcet înţelege deci, di Pe stilul propriu veacului său, care rămâne în esenţă o epocă raţionalistă, educaţia morală drept un rezultat al instrucţiei intelectuale. Cunoscând multe lucruri, instruindu-ţi mintea, populând-o cu cunoştinţele de tot felul, caracterul se rafinează. Este o afirmaţie izvorâtă din atmosfera raţionalistă a veacùlui al XVIII-lea, care socotea că temelia susţinătoare a progresului uman în toate domeniile ar fi raţiunea. Este o afirmaţie pe care astăzi nu o mai primim în întregime, dar pe care este interesant s-o

întâmpinăm într-unul din momentele mai apropiate de izvorul ei.

Iată cum documentele spicuite în memoriile lui Condorcet (şi care au fost publicate acum în urmă într-o ediţie de texte condusă de sociologul Bouglé şi de pedagogul Buisson) pun bine în lumină cum ideea şcolii unice, pe care se ridică întregul sistem al învăţământului modern, se bazează pe o serie de afirmaţii principale decurgând din spiritul democraţiei revoluţionare. Astăzi trăim încă în această sferă, dar ceea ce la început era un mijloc cultural s-a transformat cu timpul într-o condiţie inexorabilă. Naţiunile moderne s-au făurit în vechea şcoală a democraţiei. Iată un exemplu care verifică din nou legea pe care am formulat-o altă dată, potrivit căreia mijloacele culturii au tendinţa să se transforme în condiţii ale ei.

Să urmărim acum mai de aproape în ce fel lucrează şcoala ca mijloc al culturii subiective şi obiective. Valori culturale introduce în sufletul omenesc şi familia. Ba poate chiar că familia introduce valorile fundamentale, acelea care dau stilul permanent al vieţii, în aşa fel încât omul păstrează până la maturitate urma

influenţei familiale, bune sau rele. Dar şcoala adaugă la aceste valori altele noi, şi le adaugă într-un mod foarte caracteristic, care trebuie lămurit. Valorile culturale pe care le introduce familia sunt topite în ţesătura generală a vieţii. De pildă, când copilul cere o lămurire de ordin teoretic tatălui sau mamei sale, această cerinţă se dezvoltă dintr-un anumit fel de a fi care îi este propriu, ca fiinţă umană pur şi simplu, nu ca fiinţă culturală. Părinţii, pentru mentalitatea magică a copilului, sunt persoane înzestrate cu puteri capabile să satisfacă toate dorinţele lui. Când, aşadar, copilul pretinde o informaţie de ordin teoretic, el o face în virtutea acelei afirmaţii implicite că părintele său este o persoană atotputernică şi atotştiutoare, capabilă să-i satisfacă şi această dorinţă. De aci şirul nesfârşit de întrebări, unele absurde, altele grele, iar altele stânjenitoare, pentru că se referă la lucruri la care ştiinţa cea mai completă n-ar şti să răspundă. Dar copilul afirmă în mod implicit, prin întrebarea lui, că părinţii săi vor putea neapărat să-i răspundă. Este limpede deci că atitudinea teoretică a copilului este consecventă cu toată mentalitatea vârstei sale, că ea este

adânc fixată în ţesătura vârstei lui. Veţi vedea îndată că nu acelaşi loc ocupă valorile culturale în viaţa pe care individul o inaugurează în momentul când intră în şcoală. În şcoală se produce o disociaţie între valori şi viaţă. Reamintiţi-vă momentul când aţi aflat că nu soarele se învârteşte în jurul pământului, după cum o arată fenomenul răsăritului şi apusului de soare, ci că noi ne învârtim în jurul soarelui. Este un moment absolut revoluţionar în formarea mentalităţii personale, acela în care ne dăm seama că una este ştiinţa şi alta este experienţa comună a vieţii. Un alt exemplu al acestei disociaţii este acela referitor la deosebirea dintre limbajul curent şi cel ştiinţific. Copilul, ba chiar şi studentul, când îşi apropie o noţiune şi o expresie nouă, o contemplă ca pe ceva neaşteptat, ca pe un lucru ciudat, intrând în psihologia noastră ca un element nou şi uneori îngrijorător, în tot cazul ca ceva adăugat vieţii, nu răsărit din intimitatea ei. Această împrejurare are însă câteva consecinţe lucrând ca puternici factori de înaintare a culturii omeneşti, dar şi câteva dezavantaje. Le vom analiza deopotrivă.

Mai întâi, această disociaţie între valori

şi viaţa comună, practică, izolează valorile şi le ipostaziază, le dă culoarea unor lucruri mai presus de viaţă. Interesul şcolarului pentru cultură provine şi din faptul acestei perspective, în care valorile culturale ne apar ca ceva deosebit de viaţă, pe care ele o întrec nemăsurat, ceea ce are ca urmare asupra caracterului elevului efectul de a-i trezi mai puternic entuziasmul în vederea marilor ţinte ale culturii. Ceea ce aparţine vieţii zilnice nu trezeşte niciodată entuziasmul nostru suprem. Numai ceea ce depăşeşte viaţa poate să inspire osteneala şi eroismul nostru. Entuziasmul impersonal pentru cultură, acela care legitimează chiar sacrificiul vieţii, nu se poate dezvolta decât din perspectiva pe care şcoala o favorizează.

Dezavantajul acestei perspective consistă într-un fel de pedantism pe care şcoala – trebuie s-o mărturisim – îl produce uneori. Oamenii care nu pot să se refacă moralmente din criza şcolii nu mai ştiu să întoarcă bunurile agonisite în vremea ei în atmosfera şi plasma generală a vieţii. Astfel, foştii şcolari continuă să se manifeste, pe de o parte, aşa cum ar face-o orice om în toată simplitatea lui, iar, pe de altă parte, în

împrejurările de lux, atunci când ei vor să dea o anumită opinie despre ei înşişi, foştii ucenici ai şcolii se manifestă într-un fel care surprinde şi jigneşte pe omul aparţinând numai sferei empirice a vieţii. Aşa apare pedantul de toate categoriile, care ar putea fi definit drept omul care nu s-a vindecat niciodată de şcoală. Idealul unei dezvoltări normale ar fi: prin şcoală, înapoi către viaţă. O cultură cu adevărat asimilată ar fi aceea care a dărâmat schelăria înălţată de şcoală, dărâmată 1 după ce s-a folosit de ea.

După această precizare, se cuvine să vedem care sunt valorile pe care le introduce şcoala în sufletul omenesc, în ce fel lucrează şcoala ca mijloc al culturii subiective. Mai întâi sunt, fireşte, valorile teoretice de toate categoriile, acelea a căror agonisire este înţeleasă sub numele unitar de instrucţie. Apoi sunt unele deprinderi morale rezultate din îndoitul contact al şcolarului cu profesorul şi colegii săi. Din raportul cu colegii rezultă o valoare morală pentru care familia nu prezintă un teren deosebit de propice, şi anume emulaţia, întrecerea. Există, fireşte, o emulaţie şi între fraţi, dar noi ştim bine că emulaţia, ca dispoziţie morală, dorinţa de a te întrece pe

tine, întrecând pe altul, este solicitată mai cu seamă de atmosfera şcolară, în mult mai mare măsură decât de atmosfera familiei. Această emulaţie este un fel de prefigurare a luptei vieţii. În şcoală individul începe să bănuiască ceva din ceea ce va fi lupta pentru viaţă. Emulaţia şcolară este însă o luptă nobilă. Şcolarii care se găsesc în raport de emulaţie nu se ciocnesc, ci efortul lor decurge paralel. În viaţa practică, din nefericire, concurenţa înseamnă victoria proprie, condiţionată de înfrângerea adversarului. Viaţa practică se desfăşoară pe terenul economic sau pe terenul social, în aşa fel încât succesul propriu înseamnă insuccesul semenului. Nu la fel se întâmplă însă în şcoală. Succesul propriu nu înseamnă aci înfrângerea, anularea, eliminarea aceluia cu care m-am găsit în raport de emulaţie. Există, aşadar, în emulaţie ceva infinit: te poţi înălţa cât de sus prin ea. În concurenţă există însă mărginire: nu poţi înainta prin ea decât până la punctul exact în care piedica este înlăturată. Lupta pentru viaţă este presimţită de şcoală, dar nu într-o formă aspră, brutală, ci într-una purificată, idealizată.

Interesant din punct de vedere al consecinţelor morale este şi raportul pe care şcolarul îl întreţine cu profesorul său. Ceva din felul organizării ierarhice a unei clase se regăseşte, fireşte, şi în familie; şi în familie, după cum preziceam la timpul cuvenit, întâmpinăm o organizaţie ierarhică, în fruntea căreia stă şeful familiei, tatăl, după vechiul tip patriarhal, care este păstrat într-o oarecare măsură şi de societăţile noastre. Dar raportul copilului cu părintele său este, de la acest punct mai înainte, cu totul deosebit de acela care uneşte pe şcolar cu profesorul lui. Căci tatăl este, aş spune, un monarh absolut, pe când profesorul este un însufleţitor. Astfel, sentimentele de relaţie care se trezesc în sufletul şcolarului vor fi deosebite de acelea pe care le întreţine fiul cu tatăl său. Nu mai găsim aci complexul acela masiv şi majestuos de iubire, de frică, în care sunt prefigurate raporturile pe care le întreţinem cu stăpânul ierarhic al acestei lumi, cu Dumnezeu, ci altceva: o admiraţie şi o iubire dintr-o altă categorie, dirijată de înalte valori ale culturii. A te distinge în ochii profesorului şi a-l iubi ca pe purtătorul valorilor culturale este o împrejurare care

dezvoltă o întreagă viaţă sentimentală, în care se cristalizează înalta poezie platonicianã a atmosferei şcolare.

Interesant este apoi de văzut cum lucrează şcoala, ca mijloc al culturii subiective şi obiective, pe feluritele trepte ale învăţământului. Şcoala primară, această instituţie prin excelenţă democratică, după cum au dovedit citatele din textele care o legitimau, este, în primul rând, un mijloc al culturii subiective. Cum stau însă lucrurile cu şcoala secundară, care alcătuieşte, după cum ştiţi, obiectul necontenit reluat al legislaţiei şcolare contemporane? Cred că şcoala secundară trebuie să fie şi ea concepută ca o instituţie pusă în slujba culturii subiective. În vederea scopurilor culturii obiective, avem şcolile profesionale, chiar cele mai înalte, cum ar fi politehnicile, apoi şcolile de arte etc. Universitatea întruneşte însă ambele ţinte, pentru că ea îşi propune îndoitul scop de a pregăti profesionişti şi cercetători. În ceea ce priveşte şcoala secundară, acordul nu a fost însă totdeauna unanim, şi după feluritele legiuiri perindate la noi de la 1864 (în legătură cu aceasta, îmi permit să amintesc că am publicat în *Arhiva pentru studiul şi*

reforma socială un studiu în care cercetam toate proiectele de lege relative la organizarea liceului de la această dată înainte), este foarte curios de văzut cum, în tot acest trecut legislativ, a existat la noi o permanentă oscilaţie, atribuindu-se şcolii secundare când scopuri umanistice, după planul unei culturi subiective cât mai largi, când scopuri de specializare, ceea ce cade mai degrabă în competenţa şcolilor afectate culturii obiective. Orice legislaţie nouă trebuie să câştige însă o poziţie limpede faţă de distincţia aceasta, lămurind problema dacă în şcoala secundară urmează să solicităm pe creatorul culturii sau pe receptorul ei.

Iată cât de numeroase sunt problemele şcolii, ca mijloc al culturii. Dar individul, când iese din şcoală, nu se poate spune că este desăvârşit cultivat, că a devenit, într-adevăr, un bun subiect receptor pentru toate valorile umane şi un creator de cultură, chiar în locul modest pe care viaţa i-l rezervă. Astfel apare o nouă problemă: cultura poporului dincolo de şcoală şi în afară de ea.

XX. CULTURA POPULARA

Expunerea noastră ne-a adus la punctul

în care este necesar să ne ocupăm despre o sumă de mijloace culturale care operează în afară de şcoală şi peste limita şcolarităţii, adică despre ceea ce cu un cuvânt se numeşte cultura populară. De ce sunt necesare aceste mijloace? Pentru că există o serie de împrejură! moderne de viaţă care au efectul că sustrag pe om de la răsfrângerea sensului vieţii. Pentru noi cultura, după cum a sunat necontenit afirmaţia de bază a acestui studiu, este introducerea obiectelor acestei lumi în sfera feluritelor valori. Numai prin actul acesta spiritual lumea capătă sens, numai întrucât le gândim ca subordonate unor anumite valori, lucrurile lumii dobândesc semnificaţie pentru noi. Există însă, după cum vă spuneam, o serie de particularităţi ale aşezării moderne de viaţă care întunecă sensul lucrurilor. Astfel apare nevoia de a restabili pe om în situaţia de a răsfrânge semnificaţia lucrurilor, de a-l menţine în locul specific al demnităţii sale omeneşti. În vederea acestui scop lucrează mijloacele culturii populare.

Omul din popor, acela care trăieşte în cercul tradiţiilor sale, nu are atâta nevoie de această intervenţie a culturii populare.

El trăieşte valori artistice, religioase şi metafizice, odată cu tradiţiile care i s-au transmis. La un moment dat al evoluţiei sociale, se produc însă unele fapte despre care ne-am ocupat şi altă dată. Aşa, de pildă, prin extinderea grupului social, apare fenomenul desfacerii insului de cercul său tradiţional de viaţă. Grupul social, în măsura în care se extinde, începe a conţine în sine un număr din ce în ce mai mare şi mai variat de tradiţii, care se anulează între ele şi scad respectiv forţa fiecăreia în parte. Astfel, prin trecerea de la vechile grupuri sociale restrânse la cele mari, omul încetează să mai trăiască după indicaţiile de valoare cuprinse în tradiţiile artistice, etice şi religioase în care trăise mai înainte. Dar se mai întâmplă concomitent şi fenomenul migraţiei de la sat la oraş, un fenomen care se întovărăşeşte neapărat cu pierderea valorilor tradiţionale. Ce le va înlocui oare?

Dar în afară de faptul acestei treceri de la grupuri restrânse la grupuri largi, de la grupuri omogene la grupuri eterogene, de la grupuri tradiţionale la grupuri lipsite de tradiţie, mai există şi alte fapte care fac deopotrivă necesară intervenţia mijloacelor cuprinse laolaltă sub numele de cultură

populară. Există fenomenul specializării profesionale, condiţie indispensabilă vieţii moderne, dar prezentând o serie de dezavantaje, asupra cărora m-am oprit altă dată. Fiecare dintre noi am avut ocazia, în practica obişnuită a vieţii, să constatăm ceva ce aş numi criza de viaţă a profesionistului. O mulţime dintre profesiunile moderne au pierdut însuşirea de a se acoperi cu întreaga întindere a vieţii. Există o mulţime de profesionişti, în mai toate ramurile activităţii moderne, dar mai cu seamă în cele care sunt foarte mecanizate, în care individul simte că viaţa sa adevărată se revarsă peste limitele profesiunii şi că s-ar putea dezvolta, conform aspiraţiei celei mai fundamentale a omului, dincolo de preocuparea sa profesională. Sociologii au descris adeseori un tul care însoţeşte, ca un rău tovarăş şi sfătuitor, pe muncitorul din fabrici, dar care urmăreşte şi pe unii dintre specialiştii profesiunilor intelectuale. Profesiunea este adeseori resimţită ca un factor de nemulţumire în viaţă şi, în aceste condiţii, apare ciudatul tip al civilizaţiei moderne, necunoscut unor epoci anterioare, tipul veleitarului, al omului care, exercitând o

profesiune, simte că viaţa sa nu este completă şi doreşte s-o întregească printr-o activitate cu totul deosebită de aceea pe care o exercită de obicei. Din această stare de spirit apare pentru o altă serie de profesionişti moderni necesitatea aşa-numitei culturi populare.

În sfârşit, un rezultat al maşinismului modern, care trebuie salutat, de altfel, cu toată simpatia, este acea economisire a efortului uman care-l pune pe lucrătorul din industrii în posesiunea unui timp liber mai mult sau mai puţin întins. Dar atunci apare necesitatea de a da o întrebuinţare conformă demnităţii omeneşti şi aspiraţiei către valori acestor răgazuri oferite omului de maşină. Cultura populară este aceea care trebuie să ajute la împlinirea acestei noi nevoi. Acestora li se alătură toate împrejurările vieţii practice în care se constată că oamenii se conduc după. Deprinderile cele mai empirice. Astfel, printre cetăţenii unei ţări există numai puţini care îşi exercită drepturile lor cu o luminată conştiinţă politică. Puţini sunt aceia care ştiu să se orienteze în diferitele situaţii ale vieţii după prescripţiile ştiinţei, ca, de pildă, în cazurile în care intervenţia

cunoştinţelor de igienă ar fi necesară. Dar chiar în propria practică profesională, foarte deseori oamenii se vor conduce mai mult de vechile deprinderi moştenite, care scoboară valoarea randamentului lor. În toate aceste ocazii apare necesitatea de a completa cunoştinţele generale ale cetăţenilor. A instrui pe om în drepturile sale politice, a-l învăţa să trăiască conform prescripţiilor ştiinţei, a-i completa cultura profesională, iată atâtea alte scopuri ale aşa-numitei culturi populare.

Corespunzând tuturor acestor nevoi, rezultate fără doar şi poate din condiţiile vieţii moderne, cultura populară recomandă o serie de mijloace dintre cele mai variate. În ceea ce priveşte desfacerea din cercul tradiţional de viaţă, despre care am vorbit mai înainte, s-a preconizat înapoierea la tradiţie prin o serie întreagă de mijloace, dintre care putem să amintim, fără ca să dăm o listă completă, încurajarea producţiei de artă populară, crearea de şcoli anume destinate acestui scop, tipărirea şi răspândirea de izvoade, expoziţii: mijloace afirmând deopotrivă şi în mod implicit ideea că tradiţia, pe cale de dispariţie sau cel puţin în proces de slăbire, poate fi reînviată

prin intervenţia noastră. Este aci o presupunere optimistă, dar poate nu tot atât de operantă, căci restrângându-se, de pildă, numai la cazul artei populare, industria artistică practicată în ateliere sau în şcoli sprijinite de autoritatea de stat rămâne totuşi altceva decât arta populară ea însăşi. Industria artei populare este artă populară artificială, altceva decât arta dezvoltată din înseşi aşezările fireşti de viaţă ale unui grup social.

Dar dacă propaganda pentru revenirea la tradiţie poate să aibă un succes anumit în mediile săteşti, unde tradiţia ar putea să fie numai întunecată, dar nu încă dispărută, valoarea tuturor acestor mijloace este mult mai mică în mediile urbane, acelea care au rupt cu totul firul deprinderilor tradiţionale şi unde reînvierea, numai pentru o clipă şi numai în împrejurări festive, a costumului1 sau a dansului ţărănesc dă impresia unei întreprinderi muzeologice, fără legătură cu restul vieţii reale.

În ceea ce priveşte completarea spirituală a vieţii şi luminarea conştiinţei cu toate acele cunoştinţe menite să favorizeze o mai bună orientare a omului printre împrejurările practice de viaţă, mijloacele

sunt încă mai numeroase. Din rândul acestora fac parte expoziţiile în săli deschise frecventării publicului celui mai larg, multiplicarea copiilor după operele de artă, concertele, ediţiile pentru popor, colportajul de cărţi bune, apoi muzeele, universităţile populare, în sfârşit întregul program cultural ai cinematografului şi al radiodifuziunii. Prin toate acestea se satisface aspiraţia către cultura generală a omului diminuat de practica sa profesională şi năzuinţa lui către completarea pregătirii sale profesionale.

Dacă privim încă o dată toate aceste mijloace avem ocazia să constatăm o anumită divergenţă între ele, care face din aşa-numita cultură populară mai mult un domeniu întregit din două bucăţi eterogene decât un sistem de sforţări coordonate şi conduse de un scop unitar. În adevăr, în suma tuturor mijloacelor amintite, ceea ce se numeşte întoarcerea la tradiţie presupune afirmarea valorilor paseiste şi a celor rustice. Dimpotrivă, în celelalte mijloace enumerate există implicată afirmarea valorilor urbane şi a valorii generale a progresului. Pentru acela care doreşte înapoierea la tradiţii, progresul nu

este un bun demn de a fi dorit, după cum completarea în ordinea intelectuală nu este un bun vrednic a fi urmărit de acela care, prin întoarcerea către tradiţii, doreşte să vadă sporind subconştientul creator al omului, acea parte mai întunecată, dar cu atât mai productivă, a conştiinţei sale prin care el comunică cu întregul depozit de experienţă al neamului său. Există deci două culturi populare, pentru că sunt două feluri de idealuri călăuzitoare ale eforturilor celor care îşi asumă sarcina cultivării poporului: cultura populară tradiţională şi cultura populară progresistă şi urbană. Dar poate că în acest contrast se exprimă o condiţie mai generală a culturii europene de astăzi, poate că aci se manifestă o divergenţă adâncă în structura spirituală a lumii moderne, situată la această desfacere de drumuri, unde trecutul este încă destul de viguros ca să nu ne putem libera de el, iar viitorul este şi el destul de puternic pentru a stârni în noi iniţiative şi hotărâri orientate spre viitor. Fr. Delaisi, scriitorul care a scris o carte despre *Cele două Europe* şi o alta despre *Contradicţiile lumii moderne,* ar fi în măsură să ne explice printr-o juxtapunere de elemente eteroclite,

rurale şi urbane, agrariene şi industrialiste, cauza adâncă a dualităţii culturale care conduce, dar nu coordonează între ele, feluritele mijloace pe care le înglobează numele general de cultură populară.

Deşi necesităţile cărora cultura populară le corespunde sunt legitime şi cu toate că faptul producerii lor manifestă existenţa unei aspiraţii mai înalte în sufletul omenesc; deşi, în fine, mijloacele menite să corespundă acestor necesităţi sunt adeseori binevenite şi răspund într-o bună măsură scopurilor pentru care au fost găsite, există totuşi unele dezavantaje legate de scopul şi de procedeele culturii populare. Este vorba de a vedea, în puţine cuvinte, care sunt aceste dezavantaje şi, mai ales, cum ar putea fi ele remediate.

Spuneam că eforturile culturii populare nu sunt coordonate între ele. Cineva care a simţit trezindu-se în sine dorinţa nobilă de a se întregi, de a atinge punctul de vedere al unei totalităţi umane, depăşind cercul micii, restrânsei şi nesemnificativei sale sarcini cotidiene, ce găseşte oare că i se oferă? Lucrurile cele mai disparate, cursurile de categoriile cele mai deosebite ale universităţii populare, biblioteci care pentru

neştiinţa sa sunt colecţii haotice, cărţi pe care colportorul le aduce fără considerarea specială a nevoilor lui. Ceea ce i se oferă, prin urmare, este o cultură întâmplătoare, haosul cultural. Omul care se instruieşte în afară de şcoală şi dincolo de vârsta şcolarizării, îşi însuşeşte o serie de cunoştinţe, dar acestea sunt depuse întâmplător în el, nu se leagă între ele şi reprezintă regiuni acoperite, alături de vaste domenii pustii. Ucenicul acestei învăţături simte apoi un fel de caracteristică siguranţă de sine. Apare astfel fenomenul supărător (şi adeseori descris 1 de criticii democraţiilor moderne) al semidoctismului. Omul instruit în şcoala complementară sau în sala de conferinţe populare agoniseşte cunoştinţe nu numai întâmplătoare, dar şi atât de puţin adâncite încât ele pot trezi în sufletul său sentimentul unei suficienţe cu totul regretabile. Iată care pot fi adeseori rezultatele foarte primejdioase ale culturii populare.

Şi atunci ne putem întreba: trebuie oare să renunţăm la cultura populară, la acel drept al omului la întregirea sa umană, sau trebuie să ne mulţumim cu dezastrele sufleteşti ale culturii acesteia, insuficiente şi

puţin asimilate? Dar există poate un „tertium”, adică posibilitatea de a răspunde nevoii de cultură a omului comun cu evitarea tuturor neajunsurilor semnalate mai sus. În această privinţă s-au făcut încercări interesante în acele ţări unde problema culturii populare este mai veche, pentru că dificultăţile legate de îndoitul proces al progresului modern şi al sfărâmării cercurilor tradiţionale de viaţă au fost mai îndelung meditate. Experienţele care s-au făcut în Anglia şi în unele ţări ale Nordului ne propun soluţii utile şi pentru întrebările care ni se pun nouă.

O idee centrală a expunerii noastre şi pe care am dezvoltat-o, atunci când am tratat despre criza culturii moderne, a fost principiul potrivit căruia putem aspira să atingem punctul de vedere al totalităţii umane pe baza specialităţii proprii; nu o totalitate în sensul acelui „uomo universale”, despre care vorbea Renaşterea, o totalitate care, neavând centru, nu are nici rază de acţiune, ci una câştigată din punctul de vedere a ceea ce alcătuieşte obiectul zilnic al ocupaţiei personale. Urmărind acest principiu, am arătat cum, adâncind oricare dintre valori, putem

ajunge, graţie faptului comunicării valorilor în unitatea structurii sufleteşti, la punctul de vedere al totalităţii. Este vorbă acum de a aplica acest principiu şi în cazul culturii populare.

Cred că organizarea culturii populare trebuie să se facă după sistemul unor comunităţi culturale mai restrânse, crescute din anumite interese speciale şi locale. O cultură populară decretată în mod abstract de o autoritate centrală, o cultură populară care se conduce după un cod meditat în mod general, este o cultură menită să rămână sau inoperantă sau să atragă după sine toate dezavantajele semnalate mai înainte.

Cultura populară trebuie să fie neapărat descentralizată, nu centralizată. Centrul poate numai să coordoneze, să îndrumeze şi să sprijine iniţiativa, care trebuie să rămână totdeauna a unui loc restrâns şi a unui grup mărginit. O tovărăşie de oameni animaţi de 1 o personalitate, hotărâţi să depăşească brutalitatea zilnică a vieţii şi să recupereze sensul spiritual al vieţii, poate să dezvolte o iniţiativă de cultură mult mai rodnică decât aceea care, fără cunoştinţa intereselor locale şi particulare de tot felul, ar fi

decretată dintr-o sferă superioară. În comunităţi restrânse şi concrete se va lucra activ, metoda nu va fi niciodată pur expozitivă. Ea va consta din citiri în comun şi din discuţii în jurul unei biblioteci constituite, nu cum se face de obicei, din volume trimise după liste tipice şi generale, ci dintr-o însumare de opere, după nevoi resimţite şi declarate. Existenţa unei biblioteci vii, în raport funcţional cu publicul ei, şi lucrul în comun sunt procedee care mi se par mult mai eficace decât acelea pe care le-am pomenit, meditate în mod general şi abstract. Munca în aceste comunităţi concrete de cultură trebuie să aibă caracterul unei consfătuiri, pentru că tinerii sau oamenii maturi care vin în casa de lectură sunt mânaţi de un interes grav şi profund al sufletului. Ei nu sunt nişte diletanţi ai culturii, cum sunt atâţia dintre ascultătorii care alcătuiesc publicul mobil, întâmplător şi uneori neatent al sălilor de conferinţe. Un om de 30 sau de 40 de ani care, având răspunderea unei familii, vine la şedinţa unui cerc cultural dovedeşte că în sufletul său s-a născut o nevoie adâncă. În năzuinţa lui de cultură se exprimă o latură nobilă, de mare importanţă, a caracterului

său. Omului acesta nu este potrivit să i se facă o oratorie agreabilă. Nevoii sale de sfat trebuie să i se răspundă după cuviinţă. «Atmosfera de intimitate, de prelucrare comună a unor sensuri ascunse ale vieţii şi devenite grave pentru sufletul mai înainte lipsit de ele, iată atmosfera în care mi se pare că adevărata cultură populară trebuie să se dezvolte.

XXI. CONCEPŢIA RAŢIONALISTA, ISTORICA ŞI UMANISTA A CULTURII

Lăsând în urmă studiul condiţiilor şi mijloacelor culturii, ne rămâne să câştigăm acum idei precise în legătură cu idealurile care conduc opera ei, căci este evident că fenomenul cultural nu este deplin înţeles decât atunci când cunoştinţa condiţiilor care-l determină şi a mijloacelor de care el se serveşte se completează prin aceea a idealului care conduce desfăşurarea sa. Cultura are, în adevăr, această particularitate că introduce în realitate unele finalităţi. Domeniul naturii este acel al cauzelor mecanice. Niciun scop aparent nu serveşte planta care se ridică din pământ şi nici nu este nevoie de invocarea unui asemenea scop pentru a înţelege răsărirea şi dezvoltarea sa. Odată însă cu apariţia

culturii omeneşti ia fiinţă imperiul. Scopurilor, al cauzelor finale, şi odată cu aceasta se organizează contrastul dintre natura dinainte a omului şi ceea ce omul introduce în natură prin intervenţia sa spirituală.

Care sunt însă scopurile, cauzele finale ale culturii? Care sunt idealurile care conduc opera culturii? Răspunsul s-ar părea că l-am dat de mai multe ori în cursul acestor capitole. Cultura nu-şi poate propune alte finalităţi decât realizarea valorilor despre care ne-am ocupat îndelung în trecut. Valorile sunt însă coordonate între ele şi fac parte dintr-o structură unitară şi ierarhică. Se poate vorbi, în adevăr, despre o structură ierarhică a valorilor, deoarece oricare dintre creatorii culturali ai unei epoci anumite, urmărind realizarea unei valori speciale, slujeşte, în acelaşi timp, realizarea unei valori mai generale, călăuzitoare deopotrivă pentru silinţa sa şi pentru aceea a altor creatori de cultură. Scopurile speciale ale culturii, adică valorile, sunt comandate deci de o valoare supraordonată, în aşa fel încât, deşi omul de ştiinţă slujeşte în aparenţă numai valorii teoretice, artistul valorii estetice ş.a.m.d.,

toţi aceştia împreună servesc, prin aceleaşi acte, o valoare care nu este, în mod special, nici teoretică, nici estetică, nici politică, dar care este supraordonată tuturor acestora şi împrumută fiecăreia în parte o culoare distinctive. Când ne întrebăm, aşadar, care este idealul conducător al operei culturale, nu ne gândim la valorile particulare în funcţia de îndrumare a silinţei unuia sau altuia dintre producătorii de cultură, şi la acea valoare supraordonată către care aspiră, în gradul cel mai înalt, creatorul de cultură. Tocmai împrejurarea că feluritele eforturi culturale sunt coordonate între ele şi subordonate unei valori finale şi supreme legitimează problema filosofică a idealului cultural.

Care este deci idealul cultural? Pentru a-l afla, a fost invocată uneori analogia care a dat naştere cuvântului de cultură. Cultura, în limba latină, de unde termenul a fost luat de către popoarele moderne, însemna, într-un înţeles restrâns, cultura pământului, agricultura. În agricultură avem de-a face cu un agent natural, pământul, şi cu sămânţa care se azvârle în el, avem apoi de-a face cu o activitate menită să favorizeze creşterea plantei şi, în cele din urmă, o

anumită finalitate. Acela care se dedă la cultură, în sens restrâns şi antic, la cultura pământului, doreşte să realizeze un scop, se îndreaptă către un ideal: obţinerea, în condiţiile cele mai bune, a fructului pe care planta îl poartă în sine. Tot astfel agricultorul nu doreşte mai mult decât ceea ce sămânţa azvârlită în pământ poate să dea. Se pune atunci întrebarea dacă nu cumva raporturile acestea între fapte se repetă şi pentru cazul culturii în sens extins şi modern, al culturii pe care, în feluritele ei coordonate, am descris-o în cursul acestui studiu. Întrebarea este dacă nu cumva, ca şi în cazul realităţii cu care se invocă analogia, avem un agent natural, o activitate omenească şi un ideal, care n-ar reprezenta decât virtualităţile înscrise în agentul natural. Una dintre primele filosofii ale culturii a căutat să justifice această analogie.

Există, în adevăr, s-a spus, o însuşire naturală, comună tuturor oamenilor, şi aceasta ar fi raţiunea umană. Înainte de opera oricărei culturi şi civilizaţii, oamenii reprezintă un teren omogen de calitate raţională. Este viziunea despre om pe care o profesau în antichitate stoicii şi care s-a

răspândit în asemenea măsură, încât a intrat în compoziţia fundamentală a întregii culturi moderne. Potrivit acestei viziuni, activitatea culturală nu şi-ar propune altceva decât să dezvolte aceste date naturale ale umanităţii raţionale. Idealul către care cultura s-ar îndrepta nu ar fi decât acela pe care natura omenească îl indică prin însuşi felul său de a fi. Iată cum, pe baza analogiei cu cultura pământului, se poate constitui, după cum s-a şi întâmplat de fapt, o teorie a culturii umane.

Ce consecinţe decurg însă de aci? Mai întâi, dacă premisa naturală a culturii este însuşirea de fiinţă raţională a omului şi dacă cultura nu-şi poate propune alte ţinte decât dezvoltarea acestei premise, atunci este evident că istoria culturii omeneşti este terenul unui necontenit progres. În adevăr, însuşirea capitală a raţiunii este aceea că rezultatele ei sunt adiţionabile. Ceea ce raţiunea omenească cucereşte la un moment dat nu se pierde, ci se conservă şi se adună cu ceea ce raţiunea cucereşte în momentul următor. Viziunea progresistă a istoriei înţelege viaţa omenirii ca o dezvoltare continuă pe o linie unitară, în care punctul B este mai valoros decât

punctul A, dar mai puţin valoros decât punctul C. Acest fel de a înţelege istoria, ca domeniul unui progres necontenit, derivă din afirmarea pe care o îndreptăţeşte înţelegerea analogică şi raţionalistă a culturii umane. Dar dacă toţi suntem* deopotrivă fiinţe raţionale, întrucât participăm la logosul care străbate creaţia (după cum afirmau stoicii), sau întrucât participăm la spiritul divin (cum afirmă creştinismul, ale cărui concepte fundamentale au fuzionat în cursul timpului cu rezultatele stoicismului), atunci este evident că cultura omenească trebuie să ajungă şi la realizarea egalităţii dintre oameni. Egalitarismul, ca una dintre ţintele cele mai importante ale procesului cultural, este, de asemenea, o consecinţă rezultată din concepţia analogică şi raţionalistă a culturii, o consecinţă pe care a tras-o cu toată consecvenţa şi a înfăţişat-o cu toată strălucirea Jean-Jacques Rousseau. Dar pentru ca oamenii să poată, într-adevăr, să-şi dezvolte însuşirile lor naturale de fiinţe raţionale, trebuie să existe o organizaţie care să apere pe individ şi să-i garanteze egalitatea condiţiilor de dezvoltare, o organizaţie socială în care să domine o

atmosferă proprie dezvoltării însuşirilor înnăscute şi raţionale ale omului. A treia consecinţă a înţelegerii analogice şi raţionaliste a culturii umane este deci liberalismul, adică acea concepţie politică al cărei scop este să pună pe primul plan al importanţei individul, rezervând societăţii şi statului roiul unui simplu cadru, în care individul să găsească condiţiile de egală şi liberă dezvoltare, în drumul către scopurile raţionale ale vieţii sale. Este evident însă că aceste scopuri nu pot fi bine realizate decât într-o atmosferă de pace, nu numai internă, în sânul unei societăţi naţionale şi a unui stat, dar şi într-o atmosferă de pace internaţională. A patra consecinţă a înţelegerii analogice şi raţionaliste a culturii este deci pacifismul, pentru că numai în această atmosferă individul, putându-se sustrage de la grija brutală a conservării sale, ca fiinţă fizică, se poate consacra ţintelor raţionale ale vieţii. Şi că acest lucru este posibil o dovedeşte faptul că niciunul dintre aceste postulate nu doreşte mai mult decât ceea ce se găseşte înscris în însăşi natura omenească. Realitatea tuturor acestor idealuri parţial este posibilă, ba chiar este sigură, întrucât raţiunea

omenească are, pe lângă caracterul de a putea să adiţioneze între ele rezultatele la care a ajuns în decursul timpului, dar şi caracterul de a se dezvolta, cu o logică internă, către anumite ţinte. Este deci cu neputinţă ca oamenii să nu ajungă, în generalitatea lor, a înţelege până la urmă avantajele egalitarismului, ale liberalismului şi ale pacifismului. Concepţia aceasta este, prin urmare, şi optimistă. Progresivism, liberalism, pacifism, egalitarism, optimism sunt trăsături care se leagă deci între ele, şi este cu neputinţă la un gânditor să întâlnim una dintre aceste trăsături fără a nu întâlni şi pe toate celelalte. Toate aceste trăsături se întrunesc în unitatea unei structuri spirituale, pentru că toate sunt comandate de un ideal comun, idealul promovării fiinţei raţionale, una din acele valori supraordonate de care vorbeam adineauri, când voiam să definim în ce constă scopul central şi ultim al culturii umane.

Teoria raţionalistă şi analogică a culturii prezintă însă mai multe dificultăţi, care au fost relevate îndeosebi de către filosofii romantici, adică de către acei filosofi pentru care excelenţa omenească nu se declară în planul raţional (aşa cum lucrul se întâmpla

pentru filosofii stoici în antichitate, în vremurile moderne pentru un Descartes, mai aproape de noi pentru filosofii iluminişti ai veacului al XVIII-lea). Pentru romantici, excelenţa omenească se declară mai degrabă în planul sentimental, al fanteziei, al subconştientului, în alte regiuni deci ale sufletului decât acelea pe care le împing în primul plan al importanţei gânditorii enumeraţi mai înainte. Romanticii au trebuit, prin urmare, să devină mai atenţi la dificultăţile legate de teoria analogică şi raţionalistă a culturii. Poziţiei acestora li s-au adăugat apoi şi unele din rezultatele ştiinţei moderne, care au accentuat încă mai mult critica înţelegerii analogice şi raţionaliste a culturii.

Mai întâi, s-a observat că o natură omenească cu totul pură, care să nu fi fost prelucrată în niciun fel de opera culturii, nu există şi că analogia cu cultura pământului este deci falsă. Există sau pot exista pământuri care să nu fi fost niciodată lucrate, ne putem închipui păduri virgine, dar nu ne putem închipui suflete şi societăţi omeneşti care să nu aibă niciun fel de cultură. În societăţile cele mai înapoiate ale primitivilor de astăzi există totuşi anumite

reguli morale, o anumită activitate artistică, uneori foarte interesantă, anumite prescripţii juridice, anumite ipoteze explicative cu privire la originea lumii, există, prin urmare, şi o anumită ştiinţă. Nicăieri nu putem întâmpina deci o natură omenească raţională, dar încă neprelucrată, care să justifice analogia de la temeliile construcţiei idealului cultural pe care l-am analizat mai înainte. Scopurile culturii omeneşti nu sunt deci imanente naturii umane, nu se găsesc înscrise în ea, pentru că nici nu putem înţelege bine ce poate fi această natură umană, neatinsă încă de opera culturii. În cele mai primitive societăţi omeneşti întâmpinăm afirmaţii autonome de valori. Primitivul care desfăşoară o activitate artistică oarecare afirmă, odată cu aceasta, anumite valori artistice, pe care el le consideră demne de a fi cultivate. Nu putem în niciun caz dovedi ca idealul artistic către care maestrul primitiv se îndreaptă ar fi înscris în natura sa. Idealul artistic ne dă impresia a fi mai degrabă o afirmaţie independentă de această natură, o afirmaţie autonomă de valori, rezultând dintr-o cauzalitate extrem de complicată şi pe care uneori nu o putem

prinde, dar despre care putem spune că nu se dezvoltă imanent şi organic din această natură, pe care în tot cazul nu o putem surprinde nicăieri în presupusa ei puritate. Pe de altă parte, am arătat, atunci când ne-am ocupat despre condiţiile culturii, că ele determină, până la un punct, scopurile către care cultura se îndrumează. Există o comunicaţie între condiţii şi scopuri. Condiţiile culturii sunt însă foarte deosebite. Oamenii sunt de naţionalităţi felurite, trăiesc în medii diverse, se slujesc de un mijloc sau altul de producţie, vieţuiesc în cercuri sociale mai restrânse sau mai largi şi, dacă există o comunicaţie între condiţii şi scopuri, atunci este evident că diversităţii condiţiilor trebuie să-i corespundă o diversitate a scopurilor. Nu se poate vorbi adică de un scop unic al culturii omeneşti, aşa cum face teoria analogică şi raţionalistă a culturii. În al treilea rând, omul nu este o fiinţă pur raţională, ci este şi o fiinţă sentimentală. Este adevărat că prin raţiune oamenii pot coincide, cel puţin la un anumit nivel cultural. Ceea ca izbuteşte să mă convingă pe mine pe cale pur raţională este foarte probabil că va convinge şi pe semenul meu. Nu este posibilă diferenţa de

opinii în ceea ce priveşte axioma că drumul cel mai scurt între două puncte este linia dreaptă, pentru că această propoziţie este afirmată numai de raţiune şi pricepută exclusiv de ea. Dacă însă oamenii coincid prin raţiune, diferă, din nefericire, prin sentiment. Şi atunci nu mai poate fi vorba de o finalitate unică a culturii omeneşti, ci trebuie să existe finalităţi variate, corespunzătoare varietăţii sentimentale a oamenilor. În sfârşit, chiar dacă admitem o evoluţie unitară şi progresistă a culturii omeneşti, cu toate acestea, în fiecare moment al ei, cultura omenească întreţine cultul anumitor valori, proprii epocii şi etapei speciale la care ea se găseşte. Se prea poate ca un scop ultim şi îndepărtat să conducă silinţa culturală totală a omenirii, însă mai înainte de a se îngriji de realizarea acestor ultime scopuri, cultura omenească trebuie să îngrijească de realizarea scopurilor particulare care aparţin epocii sale, în stare să răspundă temelor proprii ale timpului şi ale societăţii căreia îi aparţine. Din toate aceste pricini, idealul cultural, mai înainte de a fi general, valabil pentru întreaga umanitate, este propriu anumitor societăţi şi anumitor epoci.

Iată o serie de obiecţii foarte serioase care se pot ridica înaintea înţelegerii analogice şi raţionaliste a culturii. Iată atâtea contraargumente care trag liniile largi ale unei alte concepţii despre idealul cultural, după care nu avem în realitate de-a face cu o singură cultură omenească, ci cu o pluralitate de culturi diferenţiate după câte idealuri există în lume, o pluralitate de culturi conduse de scopuri autonome, fără comunicaţie între ele. Între feluritele culturi umane, spune unul dintre reprezentanţii acestui punct de vedere, Oswald Spengler, există prăpăstii de ne trecut, încât orice am face noi, modernii, nu putem înţelegeculturi deosebite de ale noastre. Ar fi deci o iluzie că am putea pătrunde cultura antică sau cultura popoarelor orientale. Elefiinţează dintr-un alt punct de vedere, eforturile lor culturale sunt conduse de un alt ideal, cu totul deosebit de al nostru. Ceea ce se dă drept înţelegere în această materie este o falsă interpretare a acelor culturi din punctul de vedere al idealurilor noastre, şi această regulă, atât de generală, are pentru Spengler o singură excepţie, aceea a persoanei sale, care, conducându-se de un dar poetic special, poate să înfrângă şi

această necomunicabilitate principială dintre culturi, mutându-se, printr-un salt entuziast al spiritului, în centrul feluritelor culturi pe care le descrie. În tot cazul, după înţelegerea istorică a culturii, avem o pluralitate de culturi, fără comunicaţie între ele, conducându-se de valori autonome şi realizându-se în naţiuni. Idealulpolitic pe care istorismul îl preconizează nu va fi, aşadar, acela al unui stat liberal şi al unei organizări internaţionale interstatice, ci dezvoltarea naţiunii şi a valorilor ei proprii, pentru că naţiunea este corpul uman purtător al valorilor originale după care orice cultură se conduce. Fireşte că naţiunea, propusă ca ideal politic al istorismului, tinde să se afirme şi să se apere, tinde uneori să se extindă pentru a da un termen mai larg de dezvoltare virtualităţilor sale şi, în felul acesta, este evident că istorismul ajunge la concluzii nu numai depărtate dar chiar contrarii pacifismului. În sfârşit, concepţia istorică a culturii nu este nici optimistă, pentru că nu este progresivistă, ba aş spune mai degrabă că istorismul se împacă mai bine cu un anumit pesimism, pe care-l întâlnim, de altfel, ca ultimă consecinţă, la

reprezentanţii cei mai iluştri ai acestui punct de vedere.

Înainte de a termina, aş vrea să adaug că, în măsura în care omul, ca purtător de cultură, este sustras sarcinii de a servi scopuri care îl întrec şi care coincid cu scopurile întregii omeniri – aşa cum este cazul în concepţia raţionalistă şi analogică a culturii – personalitatea umană singulară poate trece în primul plan al importanţei. Pacifism, liberalism, egalitarism nu sunt numai scopuri pe care le urmărim ca personalităţi izolate, dar sunt scopuri care sunt urmărite de umanitate prin mine, fiinţă umană autonomă. În liberalism, producătorul individual de cultură este un servitor al întregii colectivităţi umane. În măsura în care însă individul este liberat de sub acest punct de vedere, în măsura în care el, prin toate argumentele care se îndreaptă împotriva liberalismului, ajunge, în acelaşi timp, să nu se mai simtă ca un agent al culturii omeneşti în întreaga ei vastitate şi pentru scopurile ei cele mai îndepărtate, în aceeaşi măsură individul este restituit sie însuşi. De aceea, apropiată până la un punct de concepţia istorismului este concepţia umanistă a culturii, aceea

pentru care idealul cultural este desăvârşirea proprie, perfecţionarea persoanei tale.

Iată, prin urmare, trei idealuri culturale, unul analogic şi raţionalist, altul istoric, altul umanist. Pe care din acestea se cuvine să-l alegem?

XXII. DIFICULTĂŢILE CONCEPŢIEI ISTORICE

Trecând la examinarea unei noi serii de probleme, am arătat în capitolul trecut care sunt cele trei tipuri de idealuri propuse culturii. Printre acestea am analizat, în primul rând, idealul raţionalist şi idealul istoric al culturii. Idealul raţionalist se dezvoltă din concepţia unei umanităţi a cărei însuşire esenţială este raţiunea capabilă să se dezvolte la infinit din însumarea treptată a rezultatelor ei, acea raţiune la care toţi oamenii participă în mod egal şi care îndreptăţeşte concepţia unei culturi ca o dezvoltare unilaterală, progresivă, ţintind către scopuri de egalitate socială – o concepţie liberalistă, pacifică şi optimistă, întrucât raţiunea nu poate să nu ajungă la cunoaşterea şi aprobarea tuturor acestor ţinte. Dar concepţia raţionalistă a culturii prezenta

unele dificultăţi. Mai întâi, pentru că nu se poate găsi o natură umană pură, ai cărei germeni necorupţi opera culturii să-şi propună a-i dezvolta. Apoi, pentru că, dată fiind varietatea condiţiilor materiale în care feluritele culturi se dezvoltă, este firesc ca fiecare din aceste culturi să cultive idealul său propriu, iar nu un ideal comun întregii omeniri şi, în sfârşit, pentru că, admiţând totuşi că omenirea este implicată într-un proces de dezvoltare continuă şi progresivă, popoarele trăind la fiecare etapă a acestei dezvoltări după idealurile lor proprii şi prezente, pentru înţelegerea culturilor respective trebuie să ne raportăm nu la ţintele ei îndepărtate, ci la ţintele ei imediate şi actuale. Din aceste dificultăţi rezultă postularea unei concepţii istorice a culturii, antiprogresivistă, întrucât [între] diferitele culturi naţionale[10], socotite ca nişte cicluri închise, nu poate exista comunicaţie şi cu atât mai puţin progres, o concepţie pluralistă a culturii, de vreme ce în această împrejurare avem o pluralitate de culturi – nu una singură – şi, în sfârşit, o cultură al cărei substrat este naţiunea, nu umanitatea în întregul ei. Dar din

10 **In textul de bază : raţionale (n. ed.).**

combaterea punctului de vedere raţionalist se produce eliberarea teoretică a individului de sub primatul umanităţii, concepută ca un corp solidar, care cere de la individ supunere totală pentru servirea exclusivă a scopurilor sale, şi se impune astfel acea concepţie a culturii care-şi propune ca ideal dezvoltarea tuturor virtualităţilor înscrise în natura fiecărui om în parte. Am obţinut astfel trei idealuri culturale: idealul raţionalist, istorist şi umanist al culturii.

Ceea ce am dori să adăugăm acum este un exemplu despre ce poate fi acea concepţie istorică a culturii: o aplicaţie a punctului de vedere istoric într-o problemă capitală pentru filosofia culturii, şi anume în problema raporturilor pe care cultura europeană le întreţine cu vechea cultură a Europei. În mod general, noi ne socotim moştenitorii culturii vechi greco-romane, şi acest fel de a vedea presupune neapărat părerea despre existenţa unei umanităţi care s-a dezvoltat continuu din antichitate şi până astăzi. Însăşi împărţirea tradiţională a trecutului în istorie antică, medievală, modernă şi contemporană are pentru filosof importanţa că, implicit, conţine reprezentarea unei umanităţi care s-a

dezvoltat în mod continuu şi pe o singură direcţie către nişte ţinte faţă de care noi ne-am găsi mai aproape decât anticii. Citiţi orice tratat de istorie universală (mai cu seamă tratatele clasice) şi veţi găsi la baza lor, ca o propoziţie implicită, vederea despre dezvoltarea continuă a culturii europene, începând din antichitate şi până azi.

Iată însă o împrejurare cu care istorismul nu s-a declarat împăcat, pentru că istorismul, după cum aţi văzut, nu admite un corp general al umanităţii, dezvoltându-se continuu către ţinte progresive, ci o pluralitate de culturi închise, care n-au între ele niciun fel de comunicaţie. Această părere a fost reprezentată cu toată consecvenţa şi, aş spune, cu tot riscul, de către filosoful istoriei Oswald Spengler, care a scris în anii de după război o carte cu mare răsunet, *Der Untergang des Abendlandes.* În adevăr, pentru Spengler, există o prăpastie de netrecut între cultura antică şi cultura modernă. Valoarea centrală căreia i se subordonează valorile teoretice, estetice, religioase, morale, politice, economice, pe care fiecare producător de cultură le slujeşte, este deosebită în trecerea de la antici la noi.

Dar care este această valoare centrală? Ea coincide, după părerea lui Spengler – care în această privinţă, după cum veţi vedea în paginile ce vor urma, reia o idee mai veche a lui Nietzsche – cu sentimentul de viaţă al oamenilor care au creat cultura respectivă. Viaţa este resimţită într-un fel de grec şi într-un altul de modem, şi astfel, conform acestui fel deosebit de a resimţi existenţa, se constituie în sufletul fiecărui om anumite năzuinţe, cărora nu le poate corespunde decât un fel determinat de valori. Care este deci valoarea către care năzuieşte grecul, valoarea care răspunde dorinţelor organizate din felul său de a resimţi această viaţă? Grecul, spune Spengler, năzuieşte veşnic către perfecţiunea finită. Simbolul culturii greceşti este corpul, ca ceva mărginit prin suprafeţe incoruptibile, ca ceva deplin închegat şi static. Această trăsătură pare a se verifica într-o mulţime de manifestări ale culturii greceşti. Cum se înfăţişează, de pildă, religia grecească, întrucât răspunde acestui ideal de perfecţiune limitată, către care grecii s-au îndreptat totdeauna? Religia grecească este o colecţie de zei, concepuţi ca nişte oameni mai puternici,

mai mari, mai frumoşi. Nicăieri în religia grecească nu întâmpinăm reprezentarea unui Dumnezeu vaporos, nicăieri nu aflăm misticismul tulbure care apare în sufletul modernilor, dintr-o tendinţă contrarie aceleia care era activă în sufletul grecesc, şi anume, după cum veţi vedea îndată, din tendinţa către nedefinit. Tot astfel, ştiinţa grecească a găsit, încă din primele ei timpuri, ipoteza atomistă. Dar chiar înainte de ipoteza atomistă, la fizicienii ionieni din veacul al VI-lea, realitatea era constituită dintr-o serie de elemente izolate între ele. Mai târziu, pentru Democrit, realitatea se constituie din atomi, prin urmare din nişte existenţe mărginite, iar complexul realităţii este cosmosul, care în filosofia grecească reprezintă concepţia unui univers mărginit şi armonios. Idealul moral al grecului, în mai toate sistemele de etică sau, în tot cazul, în cele mai reprezentative dintre ele, este idealul măsurii, al cumpătării şi al contemplaţiei. Grecul nu-şi propune niciuna din ţintele pe care vom vedea mai târziu că şi le atribuie morala noastră. Nu aspiraţii nedefinite conduc viaţa morală grecească, ci, mai degrabă, un fel de înclinaţie de a se mărgini prin măsură şi contemplaţie. Dar

arta grecească? Dintre ramurile artei, cea mai caracteristică pentru greci este sculptura. Sculptura este însă reprezentarea corpului omenesc în perfecţiunea lui mărginită şi statică. Sculptura grecească îşi propune rareori, şi nu în modul cel mai caracteristic pentru inspiraţia ei călăuzitoare, reprezentarea mişcării. În sfârşit, în viaţa politică grecească vom găsi oare ceva care să corespundă acestui ideal de perfecţiune mărginită, acestei aspiraţii către limite? Desigur, există ceva care parcă reia motivul plasticii greceşti, al atomismului, al armoniei cosmice. Acest ceva este cetatea greacă. Iată cum toate manifestările culturale ale grecilor întreţin un aer de înrudire, fiind călăuzite deopotrivă de un ideal comun, acea năzuinţă către perfecţiunea limitată şi statică.

Cu totul altfel se prezintă cultura modernă, aşa cum ea a început să se manifeste încă din evul mediu. Cultura modernă, căreia Spengler îi dă numele de faustică – pentru că, după părerea sa, Faust, eroul tragediei lui Goethe, este sufletul modem cel mai reprezentativ – cultura modernă se orientează după aspiraţia către

nemărginit, după o mobilitate perpetuă, încât simbolul acestei culturi este infinitul, perspectiva nelimitată în timp şi spaţiu, după cum simbolul culturii greceşti era frumosul corp omenesc, armonios şi liniştit. Să observăm mai întâi viaţa religioasă a Europei moderne. Creştinismul, receptat de cultura apuseană, a devenit cu totul altceva, pretinde Spengler, decât ceea ce trebuie să fi fost acolo unde a apărut mai întâi, în Palestina, pentru că în acele locuri era vie o altă cultură, o cultură „magică”. În creştinism, aşa cum l-au primit modernii, s-au infiltrat anumite valori pe care apusenii le cultivă cu deosebire. Dumnezeul nostru infinit şi abstract stă într-un izbitor contrast cu societatea de personalităţi izolate şi bine individualizate ale Olimpului grec. În ştiinţa modernă, realitatea nu este construită apoi din esenţe materiale limitate, cum sunt atomii sau cum sunt cele patru elemente ale naturii de care vorbeau fizicienii ionieni. Natura este construită de ştiinţa modernă din energie, concept dinamic şi imaterial. Universul pentru noi nu mai este acea închegare limitată pe care şi-o reprezentau grecii atunci când pronunţau cuvântul de „cosmos”, ci el este infinit, cu neputinţă a fi

gândit în limitele lui. În morală, nu atât bunurile etice greceşti sunt cultivate şi resimţite ca mai preţioase. Adeziunea modernului nu se îndreaptă către măsură, cumpătare, contemplaţie, ci mai degrabă către activitatea creatoare, către răspândirea de bune acţiuni în jurul său, către acea intervenţie umană neostenită, adică spre acea atitudine pe care o adoptă, după rătăcirile şi încercările vieţii sale, Faust, eroul lui Goethe, pe care, cu această justificare, Spengler îl poate socoti drept figura cea mai reprezentativă a culturii apusene. În sfârşit, care sunt în artă ramurile cele mai cultivate şi cele mai reprezentative pentru cultura apuseană? Mai întâi pictura, ca înfăţişare a elementului infinit şi imaterial al atmosferei, pe de altă parte ca înfăţişare a expresiei omeneşti, reflex spiritual plutind pe figura omenească. Nu, aşadar, corpul este reprezentat în această caracteristică artă a culturii occidentale, ci infinitul imaterial şi spiritual, plutind deopotrivă în vastităţile cerului şi pe chipul omului. Peisajul şi portretul sunt varietăţile plastice cele mai caracteristice ale culturii apusene. Alături de pictură, o altă artă foarte caracteristică

pentru moderni şi care rămăsese în mod izbitor nedezvoltată la antici, pentru motivul că ea răspundea mai puţin valorilor cultivate cu preferinţă de aceştia, este muzica, arta imaterială şi spirituală prin excelenţă, expresie a dinamismului interior, a mişcării pure a conştiinţei noastre.

Iată cum se poate stabili o unitate de stil între toate manifestările feluritelor culturi. Iată cum această stare de lucruri se justifică deplin în cazul comparaţiei dintre cultura antică şi cultura apuseană. Vom vedea îndată, dar într-o altă ordine de idei, care sunt dificultăţile acestei teorii, de altfel foarte ademenitoare. Dificultăţile acestea le vom trece însă în rândul greutăţilor generale ale concepţiei istorice a culturii, căci este momentul să părăsim digresiunea constituită de această exemplificare a concepţiei istorice şi pluraliste a culturii, pentru a relua firul ideilor noastre. După ce am arătat care sunt neajunsurile concepţiei raţionaliste, să încercăm acum a pune în lumină greutăţile concepţiei istorice a culturii, pentru a ne deschide apoi drumul către alte soluţii, către o concepţie proprie a culturii, în care vom face să culmineze expunerea capitolului consacrat idealului

cultural.

Mai întâi, concepţia istorică a culturii, ori de câte ori a fost teoretizată, «s-a prezentat cu o serie de împrumuturi făcute concepţiei contrare, a raţionalismului, pe care era tocmai rolul ei s-o combată şi s-o anuleze. Această asimilare de elemente raţionaliste în cuprinsul concepţiei istorice am dovedit-o mai pe larg în studiul meu despre *Istorism şi raţionalism,* încât nu voi reveni mai pe larg asupra acestei probleme. Aci ne putem mulţumi cu afirmaţia că concepţia istorică a culturii a asimilat elemente ale raţionalismului şi, pentru a o justifica, un singur exemplu este suficient, exemplul lui Hegel. Hegel este, în adevăr, unul dintre gânditorii care au contribuit mai mult la promovarea concepţiei istorice a culturii. Pentru el, fiecare cultură este un ciclu închis, un ansamblu de manifestări spirituale manifestând un substrat spiritual comun, pe care el îl numeşte spiritul poporului, *der Volksgeist.* Acest spirit popular n-ar fi altceva decât valoarea centrală conducătoare, aceea care coordonează între ele feluritele manifestări în ciclul închis al diverselor culturi naţionale care s-au succedat pe scena

istoriei. Dar spiritul popular este, pentru Hegel, numai o specificare temporară a unei realităţi spirituale mai largi, logosul universal al istoriei, ceea ce Hegel numeşte *der Weltgeist.* Astfel fiind, între feluritele culturi, cu toată individualitatea lor perfectă, nu există acele prăpăstii de netrecut pe care credea a le putea recunoaşte Spengler în teoria sa. Cu toată individualitatea certă a culturilor, există totuşi o continuitate de proces în istorie, ceea ce şi îndreptăţeşte pe Hegel să scrie o filosofie a istoriei universale. În sfârşit, spiritul universal se îndreaptă către o anumită ţintă, către ţinta propriei cunoaşteri de sine. Spiritul universal năzuieşte să ajungă la autocunoştinţa sa, la cunoştinţa naturii sale intime. Natura intimă a spiritului este libertatea, după cum aceea a materiei este necesitatea. Libertatea are însă această caracteristică, după Hegel, că, în măsura în care o cunoaşte, spiritul devine liber. Este cu neputinţă să ne cunoaştem ca persoane libere fără ca, în acelaşi timp, să nu devenim liberi în adevăr. Astfel, culturile omeneşti se îndreaptă pe o linie unitară către scopurile imanente ale spiritului

universal, care a ajuns în vremea noastră la cunoştinţa libertăţii sale esenţiale şi, în felul acesta, la eliberarea sa. Iată cum se întruneşte la Hegel istorismul, care afirmă o pluralitate de culturi, dezvoltându-se organic dintr-un principiu propriu, cu vederea contrarie, caracteristică raţionalismului, care consideră omenirea implicată într-un proces continuu şi progresiv de dezvoltare.

Această fuziune dintre istorism şi raţionalism apare, de altfel, nu numai la Hegel, dar şi la alţi gânditori, ca, de pildă, la Herder şi la alţii, analizaţi mai de aproape în amintitul meu studiu. Ceea ce însă acest studiu nu adaugă, întrebarea la care el nu putea răspunde, pentru că obiectul său era mai restrâns, este întrebarea cărei împrejurări se datorează această asociaţie fatală dintre istorism şi raţionalism. De ce istorismul s-a înfăţişat mai totdeauna amestecat cu raţionalismul? De ce concepţia progresivistă a culturii omeneşti este o concepţie care răspunde mai de aproape punctului de vedere al culturii apusene? Am văzut că valoarea care conduce feluritele culturi ale Apusului este o valoare dinamică, răspunzând unui

sentiment specific al vieţii. Progresivismul nu este decât proiectarea valorilor dinamice care conduc cultura noastră pe planul istoriei universale. Istoria însăşi este, ca ştiinţă, un produs caracteristic al culturii modeme. Grecii aproape nu au avut istorie. Este foarte interesant pasajul din Tucidide în care acest mare scriitor al antichităţii afirmă că va începe povestirea sa cu evenimente contemporane, deoarece până la generaţia lui nu s-au produs multe lucruri de însemnătate în istoria lumii. Ce-i lipsea lui Tucidide era deci sentimentul infinitului în trecut. Marele scriitor nu avea perspectiva trecutului ca o mişcare care s-ar fi desăvârşit în urma noastră, ca o curgere a timpului, cum spuneam noi în mod foarte semnificativ, întrebuinţând tocmai o imagine dinamică. Istoria dezvoltată din sentimentul dinamic al trecutului nu putea deci să apară decât în cuprinsul culturii moderne. Progresivismul, ca o consecinţă a mişcării continue şi suitoare a culturii omeneşti, este şi el o viziune care nu putea apărea decât în interiorul culturii noastre. Este firesc deci ca noi, fiind aceia care am scris istoria lumii, să-i dăm şi sensul acesta progresivist,

izvorât din sentimentul nostru fundamental de viaţă. Aceasta este şi cauza fuziunii continue dintre raţionalism şi istorism, în cele mai multe şi cele mai reprezentative filosofii moderne ale istoriei.

Dar afară de dificultatea acestei fuziuni continue dintre raţionalism şi istorism, care face aproape imposibilă o concepţie istorică pură, mai sunt şi alte dificultăţi apărute în faţa înţelegerii is torice a culturilor omeneşti. Mai întâi, dacă există incomunicabilitate între culturi, cum le putem înţelege? Este drept că Spengler afirmă că noi, modernii, nu putem înţelege cultura veche grecească şi cu atât mai puţin cultura magică a asiaticilor sau cultura egipteană. Cum le descrie însă Spengler, dacă nu le poate înţelege? Printr-un salt intuitiv, printr-un act de divinaţie. Este un răspuns comod, dar nu unul ştiinţific. Nu cumva apoi concepţia culturilor ca nişte cicluri închise, omogene, dominate de aceeaşi valoare, este o simplă iluzie, rezultată din faptul contemplării lor în acea perspectivă a trecutului care unifică şi concentrează? Oare oamenii culturilor trecute au trăit aşa de personal şi de hotărât sentimentul vremii lor? Şi-au dat ei

seama oare că slujesc o ţintă unică şi că toate manifestările culturii lor erau sistematizate într-un plan unitar omogen?

Nu cumva este mai degrabă aci un lucru pe care-l atribuim noi acestor culturi, pentru că le privim dintr-o perspectivă care unifică şi omogenizează prin depărtare? Priviţi un oraş de pe o înălţime, vi se va părea că are un contur foarte regulat, că grădinile şi clădirile sale sunt ordonate după un plan meditat. Dar pătrundeţi în acel oraş şi veţi vedea că, în realitate, contururile lui sunt destul de neregulate şi că dispoziţia caselor şi a străzilor este întâmplătoare, aşa cum a voit-o dezvoltarea lui continuă. Ceea ce vi s-a părut unitar şi omogen vi se va dovedi, la o privire mai apropiată, multiplu şi eteroclit. Iată cum concepţia culturilor ca nişte cicluri închise şi omogene poate să fie, aşa-zicând, simplul efect al unei iluzii optice.

Ceea ce putem adăuga cu oarecare siguranţă este că unitatea şi omogenitatea culturilor este un bun care tinde să se piardă. Dacă aceste însuşiri au fost nişte atribute ale culturilor trecute, ele au fost numai ale acelora susţinute de grupuri sociale relativ restrânse, în care, după

raportul stabilit altă dată în acest studiu, tradiţia fiind puternică, ea lucra ca un factor permanent de unificare a vieţii culturale. În măsura în care tradiţia slăbeşte, odată cu extinderea grupului social, în aceeaşi măsură omogenitatea dispare, unitatea de cultură a grupului se atenuează. Consideraţi cultura modernă a oricăreia dintre marile ţari ale Occidentului, veţi întâmpina o varietate de temperamente creatoare, o diversitate de manifestări într-adevăr surprinzătoare. Sunt mai multe pricini care explică caracterul oarecum anarhic al culturilor modeme.

Mai întâi, nu toţi oamenii care constituie laolaltă un popor se găsesc în acelaşi moment al istoriei. Este o vedere simplă şi falsă că ne găsim cu toţii în acelaşi plan al istoriei. Lucrul nu este adevărat deloc. Sunt grupuri sociale care se găsesc în alte momente ale istoriei decât acelea în care ne găsim noi. Iată, în această privinţă, un singur exemplu. Există în popor oameni superstiţioşi, şi se ştie astăzi, graţie analizei sociologice, că superstiţiile sunt un produs al mentalităţii magice. Poporul superstiţios se găseşte deci în momentul istoric al magiei. Medicul savant se găseşte însă într-

un moment istoric cu totul deosebit de acela în care trăieşte, după indicaţiile mentalităţii magice, omul necultivat din popor. Există deci o contrapunctare în cultură; valorile şi planurile temporale se încrucişează necontenit între ele. Nu toţi oamenii se găsesc în acelaşi moment al timpului şi, în cuprinsul mai larg al culturii sociale, există felurite categorii care se găsesc pe planuri diferite ale istoriei. Relaţiile dintre aceste planuri dau ţesăturii culturale a unui popor o înfăţişare simfonică foarte interesantă. Sunt chiar persoane care, prin anumite laturi ale psihologiei lor, se regăsesc în acelaşi moment al istoriei, dar care din alte puncte de vedere pot să difere şi să prezinte năzuinţe culturale felurite. De pildă, există o divergenţă, care uneori îşi face loc în presă şi în alte discuţii publice, între savanţi şi artişti, fiindcă aceştia trăiesc după indicaţia unor valori deosebite şi la niveluri variate ale duratei. Chiar printre artişti există apoi deosebiri esenţiale, după cum ei cultivă o inspiraţie academică sau după cum sunt avangardişti revoluţionari. Se poate spune apoi că industriaşul şi ţăranul reprezintă acelaşi moment istoric? în sânul culturii moderne s-a introdus o diferenţiere

după specialităţi, fiecare cultivând nu numai obiectul, dar şi momentul său propriu. Ansamblul mai mult formal al culturii unui popor este format deci din sensuri şi planuri istorice foarte divergente. Lucrul nu poate fi deloc contestat. Din aceste pricini, în calea istoricului apare încă o dificultate. După ce am arătat că eterogenitatea culturilor nu poate fi primită, deoarece ea duce la afirmaţia neputinţei de a înţelege. O cultură trecută, după ce am arătat că presupusa omogenitate a culturilor este poate numai un efect de perspectivă, iată că o ultimă dificultate se declară atunci când constatăm că sensul desfăşurării istorice merge împotriva culturilor compacte, omogene şi unitare, către culturi diferenţiate şi către ansambluri multiple. Din toate aceste observaţii apare necesitatea de a ne opri la o altă înţelegere a idealului cultural.

XXIII. MOTIVELE CONCEPŢIEI ACTIVISTE A CULTURII

Ocupându-ne despre idealul cultural, am arătat într-unul din capitolele trecute în ce constă idealul raţionalist al culturii. Am trecut apoi la critica idealului raţionalist şi am arătat cum din dificultăţile acestuia se organizează idealul istoric al culturii. Dar

nici idealul istoric al culturii nu poate să cucerească toate aprobările criticii, şi unele din greutăţile acestuia le-am arătat în capitolul trecut. Aceste dificultăţi au fost de ordin general teoretic.

Există însă şi alte dificultăţi care apar în faţa idealului istoric al culturii, şi anume acelea care se declară atunci când considerăm oportunitatea lui. Unul dintre filosofii care au examinat idealul istoric al culturii din punctul de vedere al oportunităţii lui a fost Friedrich Nietzsche, a cărui intervenţie în filosofia contemporană a fost, din mai multe puncte de vedere, revoluţionară. Pentru cunoaşterea ideilor lui Nietzsche în această chestiune sunt de consultat scrierea sa despre *Originea tragediei,* apărută în 1870, apoi operele sale din critică culturală, în special cea de la 1872, intitulată *Despre David Strauss* şi cea de la 1873, purtând titlul *Despre foloasele şi dezavantajele studiilor istorice.*

Critica pe care Nietzsche o îndreaptă împotriva idealurilor istorice ale culturii poate să fie considerată în părţile ei negative, adică în ceea ce reuşeşte să releve ca greutăţi şi ca dezavantaje în concepţia istorică a culturii, şi în partea ei pozitivă,

aceea care consistă în ceea ce propune el veacului nostru. Vom examina ambele aceste laturi ale criticii nietzscheiene, dar le vom examina conducându-ne noi înşine de spirit critic, pentru a vedea dacă, ajutându-ne de Nietzsche pentru a învinge istorismul, nu cumva putem să învingem pe Nietzsche însuşi, orientându-no astfel spre o nouă concepţie a idealului culturii, mai proprie stărilor actuale. Conceptul cultural al lui Nietzsche este un concept istoric şi, din capul locului, trebuie să spunem că Nietzsche reuşeşte să se ridice peste istorism, prin istorism. Într-adevăr, ceea ce este caracteristic viziunii istorice a culturii este înţelegerea acesteia ca un ciclu închis şi omogen, dezvoltându-se dintr-un germen unic de spiritualitate, în aşa fel încât toate produsele culturii întreţin relaţii funcţionale laolaltă, se dezvoltă într-o atmosferă comună, un aer de rudenie împresurându-le pe toate. Această concepţie istorică a culturii, care l-a făcut odată pe unul dintre cei mai importanţi metodologi moderni ai istoriei să definească cultura drept o „totalitate individuaia”, foloseşte şi extinde o altă idee, şi anume idee a de stil artistic. Conceptul istoric al culturii este rezultat din

extinderea noţiunii de stil artistic. În manualele de istoria artelor sau în Monografiile aceleiaşi specialităţi se vorbeşte adeseori despre stiluri artistice. Nietzsche este cel dintâi care vorbeşte despre un stil cultural, şi astfel noţiunea de stil, rezervată mai întâi produselor artei, este întinsă de el asupra totalităţii de manifestări ale unei culturi. Ceea ce Nietzsche observă este că în vremea noastră nu mai există un stil unitar, că în epoca noastră s-a produs un amestec al tuturor stilurilor active altă dată în istoria omenirii. Cultura modernă nu mai este deci o cultură omogenă; că nu se mai dezvoltă într-o atmosferă unică şi pricina acestei stări de fapt, pe care Nietzsche o deplânge, rezultă din împrejurarea că cultura modernă nu se mai dezvoltă dintr-un – sâmbure unic, dintr-un germen interior de spiritualitate. Ceea ce lipseşte culturii noastre, spune Nietzsche, este un subconştient metafizic creator. Trăim într-o vreme raţionalistă, într-o vreme în care năzuinţa de căpetenie şi cea mai înaltă a oamenilor este cultivarea luminilor raţiunii, încât cultura modernă a ajuns să suprime terenul profund din care se înălţau, ca nişte

plante, culturile vechi.

Observaţia despre lipsa de omogenitate a culturii noastre a fost făcută de filosofi şi mai înainte. Un Saint-Simon sau un Auguste Comte sunt printre cei dintâi care, deosebind între epoci organice, în care există o relaţie funcţională multiplă între toate manifestările culturii, fiecare purtător de cultură fiind inspirat de sentimentul unei teme unice, şi între epoci de criză, în care această împrejurare nu se mai repetă, au observat că vremea noastră aparţine celei de a doua categorii, că vremea noastră n-ar fi o epocă organică, ci o epocă de criză a culturii. De aci provine nostalgia acestor gânditori către evul mediu, epocă organică prin excelenţă, epocă în care există o temă comună de viaţă, prin care oamenii participau la nişte bunuri gep nerale şi colective. Această nostalgie către evul mediu nu s-a calmat nici astăzi, ba chiar după războiul trecut, faţă de anumite mişcări moderne judecate drept primejdioase vieţii sociale şi îţi care s-a văzut o consecinţă îndepărtată a raţionalismului, tendinţa retrospectivă către formele de viaţă strâns închegate şi metafizic determinate ale evului mediu a

devenit şi mai puternică. Aşa se explică tema „întoarcerii către evul mediu”, care revine în cuprinsul unora dintre cele mai reprezentative scrieri ale epocii de după război. Dar răspunzător de lipsa unei organicităţi a culturii noastre nu este numai amestecul stilurilor, provenit din lipsa unui subconştient metafizic productiv, a unui sentiment de viaţă adânc, declarat la punctul contactului nostru cu lumea şi din care înfloreşte, ca din sământa sa, planta. Răspunzător de această situaţie este şi excesul studiilor istorice. Prin istorism, prin interesul devenit foarte puternic în veacul al XIX-lea pentru istorie, am ajuns, ne asigură Nietzsche, în situaţia de a prefera creaţiei originale împrumuturile făcute trecutului.

Există apoi şi alte dezavantaje ale veacului istorismului. Astfel, considerându-ne în mod general ca debitorii unui trecut, se dezvoltă în noi conştiinţa deprimantă a epigonului. Modernul care contemplă viaţa şi cultura omenească din punct de vedere istoric se consideră ca simplu moştenitor, un crede al unor bunuri create altă dată, şi această deprindere de a considera cultura dezvoltă în moderni conştiinţa că noi nu putem să avem altă sarcină decât aceea de

a recepta valorile trecutului, nu pe aceea, infinit mai preţioasă, de a crea valori originale, în acelaşi timp, privind veşnic cultura sub unghiul desfăşurării ei în trecut, observând că ideile vechi au căzut pentru a fi înlocuite cu idei noi, înţelegând că bunuri culturale care altă dată păreau absolute şi eterne au suferit soarta de veştejire şi pierire, comună tuturor bunurilor culturale, se dezvoltă în conştiinţa omului modern de cultură o altă stare de spirit foarte primejdioasă, şi anume o conştiinţă de relativitate, care se răsfrânge asupra propriei noastre creaţii. Cunoscând că tot ce a aparţinut trecutului a fost destinat unei sorţi de pierire şi uitare, propria noastră creaţie nu mai este făcută cu entuziasmul pe care-l dă încrederea că ceea ce creăm poate fi totuşi puternic şi absolut. Dar afară de aceasta, istoria ne arată un câmp de lupte nesfârşite între oameni feluriţi şi între felurite idealuri. Tot istoria ne arată cum unele dintre aceste idealuri învinq, altele sunt învinse, şi este cu neputinţă ca această constatare să nu ducă la concluzia că învinge ceea ce este valoros, ceea ce este puternic, în timp ce dispare şi este înfrânt ceea ce este slab şi îşi merită soarta sa.

Din acest punct de vedere a interpretat desfăşurarea istorică Hegel, unul dintre cei mai de seamă filosofi ai istoriei, atunci când a arătat istoria ca terenul izbânzii succesive a logosului universal, în drumul către eliberarea sa. Ceea ce rezultă însă de aci este o preţuire stupidă a succesului, spune Nietzsche. Ideea că ceea ce este valoros în sine este menit izbânzii este o idee anticulturală, sau, pentru a-i întrebuinţa propria expresie, este ideea unui „filistin cultural”, adică a omului care se declară necontenit mulţumit şi de acord cu stările de fapt, cu ceea ce izbuteşte şi se impune. Astfel devenim insensibili pentru marea faptă creatoare, pentru ceea ce este eroism şi suferinţă în sufletul marilor creatori de cultură, împrejurare deplorabilă din toate punctele de vedere. Toate aceste critici pe care Nietzsche reuşeşte să le articuleze, examinând istorismul din punctul de vedere al oportunităţii lui, vedeţi că sunt deosebite de acelea pe care le-am emis noi înşine în capitolul trecut. Atunci era vorba de nişte critici de ordin general, teoretic, emise din punctul de vedere al logicii acestei concepţii, pe câtă vreme criticile pe care Nietzsche le adresează sunt pronunţate din

unghiul valorii practice a aceleiaşi concepţii.

Criticile de ordin negativ pe care Nietzsche le adresează culturii noastre se întovărăşesc cu o serie de propuneri de ordin pozitiv. El ar dori să imprime culturii noastre anumite direcţii capabile s-o mântuiască din criza în care zace, de când cu progresul în creştere al istorismului. Mai întâi, ceea ce pare a fi de o mare necesitate este reîmprospătarea subconştientului creator. Să ne întoarcem către formele mai obscure de conştiinţă – ne invită Nietzsche – să ne înapoiem către vechile mituri naţionale, expresie a contactului nostru naiv şi nemijlocit cu lumea. De aceea, când apar primele drame muzicale ale lui Wagner, al căror material este împrumutat vechiului ciclu de legende apusene, Nietzsche salută pe marele compozitor ca pe un adevărat mântuitor al culturii moderne, de vreme ce prin noul spirit al mitologiei trebuia să se producă acea reîmprospătare a subconştientului metafizic productiv, din care s-ar fi putut dezvolta alte noi creaţii originale de cultură. Mai departe „Nietzsche este de părere că trebuie să combatem istorismul însuşi, şi, ca atare, el

propune uitarea anistorică. Viaţa se reface în pacea nopţii, observă el; există o lumină care în cele din urmă devine obositoare. Organismul are nevoie să se cufunde în noaptea care repară energiile complexului nostru, şi analogia aceasta este folosită pentru a ilustra câtă nevoie am avea de a ne descătuşa din cleştele obositor şi extenuant al raţiunii, spre a ne împrospăta în straturile mai obscure, dar mai productive, ale subconştientului. Uitarea anistorică doreşte însă Nietzsche s-o vadă împerecheată cu ceea ce el numeşte „curajul supraistoric”. Să construim operele noastre, ne sfătuieşte el, nu cu acea conştiinţă de relativitate pe care o sugerează constatarea sorţii de eternă pierire a lucrurilor pământeşti, ci să creăm în perspectiva eternităţii imobile şi absolute. Categoriile de bază care trebuie să conducă creaţiile culturale nu trebuie să fie acelea ale ştiinţei, ci trebuie să creăm conduşi de disciplina artei şi a religiei. De foarte multe ori cultura modernă, spune Nietzsche, se bazează pe ştiinţă. Am avut o literatură contaminată de spiritul ştiinţei, naturalismul. Religia însăşi a fost adeseori, după cum aţi văzut în capitolele trecute,

interpretată ca o formă inferioară de explicaţie a lumii. Faţă de această stare de lucruri, disciplinele care s-ar cuveni să stea la baza culturii noastre ar fi mai degrabă arta şi religia. Uitarea anistorică, curajul supraistoric, entuziasmul religios şi artistic sunt, aşadar, mijloacele prin care speră Nietzsche să vadă soluţionată criza culturii moderne. În sfârşit, pentru a ne dezrobi de acel amestec confuz de stiluri artistice, pe care îl caracterizase mai înainte, Nietzsche propune adâncirea în propria noastră subiectivitate. Să ne cunoaştem pe noi înşine, ne sfătuieşte el, şi din această cunoştinţă să dezvoltăm creaţia noastră culturală. Nu din împrumuturi făcute trecutului, ci din adânca cunoaştere a sufletului nostru trebuie să înflorească operele de cultură ale timpului. Dacă cultura grecească, afirmă Nietzsche într-un loc, a ajuns la mult lăudata ei plinătate de caracter, dacă ea a fost, în adevăr, o cultură concepută ca unitate artistică, lucrul s-a datorit faptului că, de la început, ea a urmat îndemnul înscris pe frontispiciul templului din Delphi: „Cunoaşte-te pe tine însuţi!” Iată cum critica negativă a lui Nietzsche se completează cu o serie de propuneri

pozitive. Istorismul, care a primit o serie de observaţii de ordin teoretic general, primeşte acum obiecţiile lui Nietzsche din punct de vedere al oportunităţii acestei concepţii. Numai că teoriile lui Nietzsche nu sunt nici ele scutite de unele dificultăţi, destul de serioase pentru ca relevarea lor să îngăduie depăşirea lui Nietzsche însuşi.

Încercând să depăşim pe Nietzsche, prin arătarea dificultăţilor inerente teoriilor lui, este de văzut dacă vom face altceva decât să continuăm încercarea de a depăşi istorismul în genere, deoarece, cu toate atacurile îndreptate de Nietzsche împotriva istorismului, concepţia sa este profund înrădăcinată în această teorie a culturii. Din capul locului am spus că istorismul înţelege culturile ca pe nişte totalităţi individuale, ca pe nişte cicluri închise şi omogene. Nu este însă aceasta şi părerea lui Nietzsche? Dar în afară de aceasta, specialitatea epocală şi naţională pe care Nietzsche doreşte s-o vadă înflorind în toate manifestările culturii, prin acea adâncire de sine introspectivă pe care el o recomandă, nu este oare un deziderat dezvoltat în atmosfera istorismului? Acest deziderat decurge, în adevăr, din Herder şi Hegel şi nu este decât

un cuvânt nou pentru ceea ce acesta din urmă numea spiritul popular, *der Volksgeist.* Depăşirea lui Nietzsche va fi, aşadar, depăşirea definitivă a istorismului.

Unele din dificultăţile teoriei nietzscheiene ne sunt cunoscute din analiza concepţiei istoriste în genere. Aşa, de pildă, ceea ce am observat în mod general atunci când am spus că înţelegem culturile ca pe nişte cicluri închise şi omogene, cedând poate unui simplu efect de perspectivă – şi anume acelei perspective istorice care simplifică, concentrează şi unifică – valorează şi acum. În al doilea rând, este oare potrivită acea extindere a ideii de stil de la manifestările speciale ale artei la manifestările generale ale culturii? Nouă ni se pare că lucrul nu e posibil în toate cazurile. Produsele raţiunii, de pildă, rezultatele ştiinţelor speciale şi ale filosofiei, sunt ele oare sistematizabile în stiluri? Raţiunea este aceeaşi în toţi oamenii. Nu cumva atunci extinderea ideii de stil artistic nu se poate face decât până la graniţele creaţiei raţionale, adică până la marginea acelor domenii care rămân totuşi destul de largi, dacă nu chiar hotărâtoare în vremea noastră? Este adevărat că ştiinţa şi

filosofia mai veche sunt încă produse ale imaginaţiei şi ale sensibilităţii. Se poate vorbi din această pricină de stilul artistic al ştiinţei greceşti, pentru că în elaborarea acesteia imaginaţia şi sensibilitatea aveau încă o parte însemnată de contribuţie. În măsura însă a autonomizării valorii teoretice în cuprinsul ştiinţei moderne, în măsura adecvării acestei ştiinţe la mijloacele care pot s-o servească mai bine, din momentul în care din ştiinţă eliminăm imaginativul şi sensibilul, mai putem vorbi oare de stilul ştiinţei moderne? în cazul acesta, nu este oare exagerată extinderea ideii de stil artistic la suma manifestărilor culturii moderne şi, prin urmare, şi la manifestările ei ştiinţifice şi filosofice? Iată iarăşi o întrebare destul de serioasă şi care nu implică decât un singur răspuns.

Dar propunerea lui Nietzsche de a crea în considerarea eternităţii imobile, cu niciun gând trimis către relativitatea şi mişcarea nesfârşită a lucrurilor, este oare o atitudine cu adevărat favorabilă creaţiei culturale? Dacă această lume este împietrită, dacă în această lume nu există nici mişcare, nici relativitate, atunci mi se pare că efortul cultural trebuie mai degrabă să dezarmeze.

Dacă această lume în esenţa ei este imobilă, aşa cum socotesc unii dintre pesimiştii moderni, atunci nu ne rămâne altceva de făcut decât s-o contemplăm cu respect, pentru că din ea nu putem schimba nimic. Dar creaţia culturală, o spuneam de la începutul acestui studiu, se înrădăcinează tocmai în credinţa că lumea aceasta poate să fie schimbată, că în structura acesteia există destulă relativitate, că însuşirea ei de căpetenie este îndestul de dinamică, încât în cuprinsul relativităţii şi dinamismului general să se poată însera şi efortul nostru de perfecţionare. În consideraţia că lumea aceasta este relativă şi că ea este încă rău organizată, dar că în firea ei stă mişcarea şi, ca atare, posibilitatea desăvârşirii, se înrădăcinează, prin ultimul fir al rădăcinii sale, entuziasmul creatorului de cultură. Individul care contemplă absolutul, acela care se aşază din unghiul eternităţii imobile, acela este ascetul contemplativ şi mistic, doritor să răsfrângă numai împietrită aşezare a lucrurilor, dar nu acela care doreşte să intervină activ în mijlocul lor, pentru ca, prin osteneala şi suferinţa sa, să le desăvârşească. Iată o dificultate esenţială a absolutismului nietzscheian. Nu în

cunoştinţa eternităţii imobile şi absolute creaţia culturală poate să înflorească, ci în perspectiva relativităţii şi a veşnicei mişcări a împrejurărilor acestei lumi şi a istoriei omeneşti.

Dar este oare mai oportun sfatul pe care ni-l dă Nietzsche, atunci când ne invită să ne adâncim în propria cunoaştere de sine, pentru ca din intuiţia specificităţii noastre să dezvoltăm creaţii culturale în adevăr valide? Nu cumva această recomand aţie se face pe baza unei psihologii rămase insuficiente? Sufletul omenesc este un flux continuu, ne spune James, psihologul american. Pe de altă parte, noi nu putem cunoaşte decât obiectele statice, lucrurile. Nu putem deci să ne cunoaştem pe noi, pentru că suntem veşnic act, niciodată obiect. Pentru a ne cunoaşte trebuie să transformăm veşnica activitate din noi în obiect static şi, în consecinţă, să încetăm de a mai fi noi înşine. Literatura modernă este plină de expunerile interesante ale acestei imposibilităţi a omului de a se cunoaşte pe sine. Nu există însă o altă posibilitate de a ne cunoaşte decât această analiză care nu duce la niciun rezultat? Noi ne putem cunoaşte prin operele şi prin faptele

noastre. Noi suntem ceea ce faptele noastre sunt. În sufletul omenesc apar tendinţele cele mai contradictorii, stări care alunecă întocmai ca o umbră, nesubstanţială, sugestii de suprafaţă. În faptele noastre însă, în actele hotărâtoare şi în operele noastre se depun tendinţele adânci ale psihologiei proprii. Este zadarnic, aşadar, să ne ostenim întrebându-ne cine suntem; este mai potrivit să fim activi, pentru ca prin operele şi faptele noastre să vedem cine suntem cu adevărat. Nu prin istorismul care încearcă să definească propria noastră individualitate, pentru ca în consideraţia acesteia să facem să înflorească creaţiile originale de cultură, nu în aceasta stă cuvântul de soluţionare a crizei culturii moderne. Lucrând, activând necontenit, vom ajunge mai uşor să vedem cine suntem şi vom câştiga o conştiinţă de originalitate. De prisos va fi, de pildă, ca noi românii să ne extenuăm în întrebarea cine suntem; întrebare care, de altfel, nu depăşeşte niciodată stadiul formal. Mai eficace este să ne încordăm puterile creatoare pentru ca operele noastre să dovedească cine suntem cu adevărat. Există popoare care se definesc mai uşor pe ele însele decât se pot

defini popoarele tinere. Atunci când cineva pronunţă numele de francez, se organizează cu uşurinţă în mintea lui anumite reprezentări precise despre claritatea, felul teoretic, graţia, estetismul francez şi atâtea alte trăsături specifice. Dar care este materialul care se depune în aceste reprezentări? Sunt operele culturii franceze, acele ale unui Descartes, Molière, Voltaire şi atâţia alţii. În funcţie de opere, de realizări, se face caracterizarea unui popor. Problema specificităţii culturii româneşti este, prin urmare, o problemă de realizări culturale, o problemă de muncă naţională, şi acei care doresc solicitarea specificului nostru trebuie ei înşişi să ia iniţiativa activităţii în toate domeniile, în virtutea convingerii că în opere se depun tendinţele profunde şi iese la iveală ceea ce poate să fie specific în sufletul naţional. Aşadar, nu raţionalism, nu istorism, ci activism cultural. Idealul cultural este un ideal activist, încât etapa dialectică la care ne oprim este o teorie a activismului cultural.

XXIV. CONCEPŢIA ACTIVISTA A CULTURII

Am stabilit în ce consistă idealul activist

al culturii, legitimându-l prin împrejurarea că el ocoleşte mai toate dificultăţile legate de celelalte concepţii reprezentative, şi anume de concepţia raţionalistă şi istoristă a culturii. Mai înainte de a arăta şi alte avantaje teoretice ale acestui ideal, este necesar să precizăm care este raportul dintre concepţiile înfăţişate până acum, comparându-le cu acea definiţie generală a culturii, construită prin analogie cu cultura pământului şi pe care am numit-o analogică. În definiţia analogică a culturii figurau trei momente: momentul unui agent natural, pe care cultura îl dezvoltă, momentul unei valori, care îndrumează opera culturală, şi acela al unei activităţi, care, aplicându-se asupra agentului natural, se îndrumează către acea valoare. Cele trei concepţii reprezentative ale culturii, expuse în acest studiu, accentuează unul sau altul dintre cele trei momente. Concepţia activistă a culturii accentuează agentul natural. Concepţia raţionalistă a culturii propune dezvoltarea raţiunii şi tot ceea ce se leagă de această trăsătură principală. Concepţia istorică a culturii accentuează ideea de valoare. Noutatea pe care o introduce concepţia istorică este ideea că valorile pe

care cultura şi le propune sunt deosebite de la societate la societate şi de la epocă la epocă. Asupra ideii de valoare apasă, aşadar, concepţia istorică a culturii. Concepţia activistă a culturii, asupra căreia ne-am oprit rândul trecut, accentuează cu deosebire ideea de activitate. În felul acesta se învederează mai limpede relaţia dintre cele trei concepţii de cultură expuse până acum.

În lumina acestei comparaţii ne propunem să înfăţişăm acum câteva din avantajele concepţiei activiste a culturii, asupra cărora nu ne-am putut opri în trecut. Aşa, de pildă, concepţia raţionalistă a culturii are dezavantajul de a fi concepţie unilaterală pentru că propune culturii omeneşti idealul unic al perfecţionării raţiunii. După cum spune însă lămurirea dată şi în trecut, omul nu este numai o fiinţă raţională, sufletul lui cunoaşte şi alte laturi, alte aspecte, încât, măsurată, cu multiplicitatea efectivă a ţintelor omeneşti, unilateralitatea concepţiei raţionaliste a culturii poate să pară drept un neajuns destul de serios. Concepţia activistă a culturii ocoleşte acest dezavantaj, întrucât propune activităţii omeneşti creatoare de

cultură tot atâtea ţinte câte poate să-şi asume o activitate omenească. La rândul ei, concepţia istoristă a culturii are dezavantajul că atrage după sine un anumit fatalism. Diferenţierea manifestărilor culturale se produce – după acest punct de vedere – prin condiţionarea fenomenului cultural graţie mediului cosmic în care el se dezvoltă. Legătura dintre mediu şi cultură este una din premisele fundamentale ale istorismului. Care ar mai putea fi însă entuziasmul creatorului de cultură când el este de-a pururi legat de împrejurările fizice în care trăieşte? Această reprezentare este ocolită de concepţia activistă a culturii, care izbuteşte pentru prima oară să introducă într-un ansamblu teoretic ideea că cultura este opera libertăţii omeneşti. În adevăr, privită mai de aproape, ce ne spune oare concepţia activistă despre firea adâncă a culturii omeneşti? Ea ne spune că ceea ce numim cultură este un produs al libertăţii omeneşti, orientată către nişte scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane, pe care natura nu le impune, ci numai le limitează. Există un raport complex între cultură şi natură. În concepţia istorică a culturii, aceasta din urmă este înfăţişată ca

un produs al mediului cosmic, în acelaşi fel în care planta, înrădăcinată într-un sol şi respirând într-o atmosferă, este produsul şi expresia unui mediu. Fatalismul concepţiei istorice se împerechează cu un anumit pesimism, pe care îl legitimează reflecţiunea lui Spengler că cultura omenească nu poate să-şi propună niciun fel de scop, după cum nicio finalitate nu-şi propune o plantă care creşte din pământ şi se dezvoltă în aer. Aceste trăsături, fatalismul şi pesimismul, inerente concepţiei istoriste, sunt deopotrivă ocolite de concepţia activistă, care afirmă în actul creator de cultură expresia suverană a libertăţii umane. În problema raportului dintre cultură şi natură, concepţia activistă afirmă că natura este cel mult un factor de limitare, de fricţiune. Natura îngrădeşte cel mult libera realizare a valorilor rezultate din spontaneitatea firii noastre; ea nu este un factor creator, un factor productiv. Nu natura produce cultura, nu ea o determină în mod creator, ci mai degrabă cultura reuşeşte să influenţeze natura, fie sporind puterile sale, fie introducând în sânul ei aspecte noi.

S-a spus însă că vremea noastră este

lipsită de fundamentul unei inspiraţii mai adânci, de un subconştient metafizic creator, din care feluritele manifestări de cultură să se ridice cu vigoarea pe care o asigură tuturor creaţiilor existenţa unui substrat fecund. Această critică trebuie desigur să atingă şi cazul special al concepţiei activiste a culturii, şi atunci întrebarea care ni se pune este dacă, în adevăr, vremea noastră, privită în realizările ei culturale, este lipsită de orice mit; dacă în perspectiva adâncă a conştiinţei noastre există sau nu un mit ca expresia unei legături fecunde şi veşnic împrospătate cu subconştientul creator al omului. În ce mă priveşte, nu pot împărtăşi deloc această critică foarte generală adresată timpului nostru, pentru că, după cum o voi dovedi, epoca noastră pare cu adevărat a trăi în puterea unui mit generos şi fecund. O viziune centrală poate fi regăsită cu oarecare înlesnire în perspectiva adâncă a culturii noastre. Mitul culturii noastre este mitul lui Prometeu. Mitul lui Prometeu a fost întotdeauna mitul culturii omeneşti, dar, printr-o interpretare a motivului prometeic foarte caracteristic pentru evoluţia modernă a culturii, unul din

elementele vechiului mit a fost eliminat de către poeţii şi cugetătorii epocii noastre, în aşa fel încât abia în vremea mai nouă el a dezvoltat intenţia lui cea mai profundă. Cunoaşte-ţi întâmplarea lui Prometeu, prietenul oamenilor şi, după unele tradiţii, creatorul lor, care, dorind să fie folositor acelora pe care îi plăsmuise, a răpit focul sau – după altă tradiţie – a pătruns în cămara ascunsă a zeilor şi a răpit de acolo însăşi puterea vitală cu care a însufleţit creaturile de humă pe care le făcuse mai înainte. Zeii îngrijoraţi de puterea pe care acest muritor o căpăta prin fapta sa, l-au pedepsit pe Prometeu, pironindu-l pe stâncile Caucazului, unde, în fiecare noapte, un vultur cumplit îi devora măruntaiele. Unul din poeţii vechi care a tratat mitul lui Prometeu, Es chil, a pus bine în lumină motivul resentimentului lui Jupiter faţă de acest muritor îndrăzneţ. Nu totdeauna însă mitul a dobândit aceeaşi interpretare. Interpretarea este, de pildă, deosebită la Platon, care îl face pe Protagoras, în dialogul cu acelaşi nume, să povestească mitul prometeic într-o caracteristică versiune variată. Deoarece textul lui Platon în *Protagoras* a influenţat mult anumite

concepţii moderne, asupra cărora va trebui să revenim, să-mi permiteţi să citesc împreună cu dv. Frumoasa povestire a dialogului platonic: „Era un timp – spune Protagoras – când zeii existau, dar speţele muritoare încă nu apăruseră. Când veni momentul stabilit de destin pentru ca acestea să se nască, iată că zeii le întruchipează înăuntrul pământului dintr-un amestec de humă şi de foc şi din toate substanţele care se pot combina cu focul şi cu huma. În momentul de a-i scoate la lumină, zeii porunciră lui Prometeu şi lui Epimeteu de a distribui în mod potrivit între muritori toate însuşirile cu care ei ar fi putut să fie înzestraţi. Epimeteu îi ceru lui Prometeu să-i lase lui grija de a face împărţirea darurilor. Când ea va fi gata, îi spuse Epimeteu, tu vei inspecta opera mea. Îngăduinţa dată, Epimeteu se aşază la lucru. Cu prilejul acestei împărţiri, el dădu unora puterea, altora iuţeala, celor mai slabi el le dădu privilegiul rapidităţii, unora el le acordă arme, pentru cei pentru care natura este dezarmată, el inventă o altă calitate, menită să le asigure mântuirea. Pe acei pe care îi înzestrase cu micimea corpului, îi dăruieşte cu fuga înaripată sau cu locuinţe.

Pe scurt, între toate aceste însuşiri el menţine un echilibru potrivit. În feluritele sale invenţii, Epimeteu se preocupă numai de faptul de a împiedica ca vreuna din speţe să dispară. După ce le înzestră suficient pe fiecare împotriva intemperiilor, care vin de la Jupiter, îmbrăcându-le cu peri stufoşi şi cu piei groase, în afară de aceasta, pentru împrejurarea somnului, el dădu fiecăreia acoperăminte naturale, apoi pe unele le încălţă cu potcoave, pe celelalte cu piei groase şi goale de sânge. În sfârşit, el procură fiecăreia o hrană deosebită: unora iarba pământului, altora fructele pomilor, altora rădăcinile lor; unora el le atribui drept hrană carnea celorlalte. Acestora din urmă el le acordă o posteritate numeroasă. Dar Epimeteu, a cărui înţelepciune era imperfectă, cheltuise, fără să bage de seamă, toate facultăţile disponibile în favoarea animalelor şi, pentru a înzestra speţa omenească, el găsi că nu mai are decât puţine însuşiri naturale la dispoziţie. În acest moment, apare Prometeu pentru a supraveghea lucrul. Prometeu vede toate celelalte speţe animale echipate într-un mod armonios; iar pe om, gol, fără încălţăminte, fără acoperământ, fără arme, în timp ce

ziua fixată de destin, în care omul trebuia să iasă din pământ, se apropia cu repeziciune. Prometeu, în faţa acestei greutăţi, neştiind ce mijloc să găsească pentru a mântui pe om, se hotărî să fure îndemânarea artistică a lui Hefaistos şi a Atenei şi, în acelaşi timp, să răpească focul, căci fără acesta era cu neputinţă ca îndemânarea zeilor să fie practicată. Astfel, omul fu pus în stăpânirea artelor utile vieţii. Arta politică nu îi fu însă dăruită. Aceasta era adăpostită lângă

Zeus, şi Prometeu nu mai avusese timpul să pătrundă în Acropole, acolo unde Zeul locuieşte. În afară de aceasta, la porţile lui Zeus păzeau sentinele înfricoşătoare, încât Prometeu nu a putut să ajungă de cât în atelierul în care Hefaistos şi Atena practicau împreună artele lor. Astfel, omul se găseşte în stăpânirea tuturor mijloacelor necesare vieţii, dar Prometeu fu mai târziu învinuit de hoţie, pentru că omul se împărtăşeşte din focul divin. Omul fu mai întâi acela care, spre deosebire de celelalte animale, cinsti pe zei; el fu acela care începu să construiască altare şi imagini divine, în sfârşit, el stăpâni mai întâi arta de a emite sunetele şi cuvintele articulate; el inventă locuinţele, veşmintele,

încălţămintea, acoperămintele şi alimentele care cresc din pământ. Dar oamenii astfel înzestraţi trăiră la început risipiţi şi niciun oraş nu exista. Din această pricină, ei erau veşnic măcelăriţi de către animale, totdeauna mai puternice decât ei, şi industria lor, suficientă pentru a-i hrăni, rămânea neputincioasă împotriva războiului pe care animalele continuau să-l ducă împotriva lor, căci oamenii nu posedau încă arta politică, din care arta războiului este numai o parte. Ei căutară deci să se adune şi să întemeieze oraşe pe care să le apere; dar, odată adunaţi, ei se răneau reciproc, tot din pricină că le lipsea arta politică, în aşa fel* încât de la o vreme, oamenii începură să se risipească şi să piară. Neliniştit că speţa noastră este ameninţată cu dispariţia, Zeus trimise deci pe Hermes spre a aduce oamenilor pudoarea şi justiţia, pentru ca să existe în cetăţi armonia şi legătura creatoare de prietenie”.

Iată frumoasa povestire a lui Protagoras cum modifică, în punctele esenţiale, vechiul mit prometeic. Ceea ce lipseşte din mitul lui Protagoras este motivul pedepsirii lui Prometeu. Din această pricină noi nu putem spune care va fi fost reacţia platoniciană

faţă de ideea pedepsirii eroului. Ştim însă că alţi gânditori ai antichităţii găseau această pedepsire destul de justă, şi printre aceştia foarte reprezentativi au fost filosofii cinici, în succesiunea imediată a lui Socrate. Cinicii îndreptăţeau actul de cruzime şi răzbunare al lui Jupiter, deoarece, înzestrând pe oameni cu civilizaţie, Prometeu sortise genul omenesc unei dureri statornice şi nealinate. Civilizaţia este producătoare de suferinţă, în concepţia cinică, şi Jupiter, care îşi iubea creaturile, a putut pedepsi cu bună dreptate pe îndrăzneţul muritor care deschisese omenirii o lungă carieră de dificultăţi şi suferinţe. Interesant este că aceeaşi interpretare a pedepsirii lui Prometeu apare şi la un filosof modem, întocmai ca vechii cinici interpretează mitul lui Prometeu Jean-Jacques Rousseau, într-una din notele care întovărăşesc discursul său despre progresul ştiinţelor şi artelor. Unul din argumentele menite să dovedească că apariţia civilizaţiei omeneşti nu a fost spre fericirea oamenilor este pentru Rousseau tocmai mitul prometeic, interpretat de el în sensul cinicilor. După Rousseau apare însă o operă hotărâtoare pentru cine doreşte să

tălmăcească evoluţia modernă a culturii. Această operă este poema rămasă nedesăvârşită a unui mare poet, care şi în alte împrejurări a fost reprezentativ pentru tendinţele adânci ale culturii noastre, poema *Prometeu* de Goethe, o creaţie a tinereţii poetului. Fireşte, Goethe s-a inspirat în poema sa de la antici. Printre izvoarele creaţiei sale poetice trebuie numărate şi tragedia lui Eschil şi povestirea din dialogul *Protagoras* de Platon, apoi şi unele izvoare mai noi. Mai era însă ceva: Goethe îşi scrie opera în epoca numită *Sturm und Drang,* epocă stând sub semnul înalt şi orgolios al ideologiei genialităţii. În această vreme, creatorii de cultură şi, în primul rând, poeţii se concep ca nişte mari spirite libere şi creatoare. Un estetician englez de la începutul veacului al XVIII-lea, lordul Shaftesbury, comparase, la vremea sa, pe artist cu Prometeu. Afirmaţia era revelatoare pentru vremea ei, căci numai de curând poeţii se smulseseră de sub jugul regulilor şi tradiţiilor, pentru a asculta doar inspiraţia avântată şi spontană a geniului lor. Această rupere cu tradiţia artistică şi o astfel de încredere în puterea creaţiei proprii legitimează lui Shaftesbury

asemănarea dintre artist şi Prometeu şi înţelegerea geniului artistic ca o varietate a spiritului prometeic. Toate aceste influenţe se îmbinau pentru a determina poemul *Prometeu* al lui Goethe, unde eroul grec este înfăţişat drept creatorul oamenilor, crima lui stând în faptul de a fi furat, cu ajutorul Minervei, principiul vital şi focul. Drama ne arată apoi cum oamenii încep să se certe între ei şi, în felul acesta, Goethe reia vechiul motiv platonician despre oamenii care, posedând focul, nu erau totuşi înzestraţi cu pudoarea şi spiritul dreptăţii sociale. În sfârşit, oamenii făcând acum primele experienţe decisive, descoperă moartea. În acest moment drama se întrerupe, şi anume asupra observaţiei, închisă între paranteze, că Minerva se pregătea să apară pentru a încerca concilierea dintre zei şi Prometeu. Nu ştim ce urmare intenţiona să dea Goethe poemei sale. Nu ştim nici dacă el ar mai fi putut-o continua. Poate că poetul s-a izbit de o dificultate interioară, de faptul existenţei în sufletul său a doua principii contrarii, căci este sigur că în Goethe a fost deopotrivă de puternic atât motivul personalităţii, al credinţei în valoarea fiinţei autonome

creatoare, cât şi sentimentul respectului pentru Fiinţa care domină universul, adică, întrebuinţând limbajul lui de simboluri, respectul înfiorat faţă de zei. Poate că această dificultate lăuntrică l-a împiedicat pe Goethe să dea un sfârşit poemei sale. Ceea ce putem spune însă cu siguranţă este că din poema lui Goethe este eliminat un motiv, care există în interpretarea antică, şi anume motivul vinovăţiei lui Prometeu. Prometeu nu mai este vinovat în interpretarea lui Goethe. Eroul grec devine, în prelucrarea modernă a mitului, prietenul nedezminţit şi viteaz al oamenilor. Atitudinea sa de mândrie şi dârză împotrivire faţă de zei cucereşte consimţământul întreg al poetului. În această privinţă, foarte semnificativ este monologul pe care Goethe l-a scris mai întâi în mod independent, dar pe care apoi l-a introdus la începutul actului al III-lea al poemului, mai înainte ca acesta să se sfârşească în chip atât de intempestiv. Acest frumos imn al mândriei creatoare a omului, sentiment dominant al culturii moderne şi care justifică concepţia activistă a culturii, a fost tradus de către poetul Panait Cerna. El merită a fi citit şi meditat, ca unul din cele

mai însemnate documente ale mitului prometeic în cultura modernă:

Încarcă, Joe, cerul tău
Cu nouri în mânie!
Ş-asemenea unui copil
Ce-abate scaiul pe poteci.
Desprinde-ţi apriga mânie.
Trăsnind stejari şi piscuri reci!
Dar niciodată n-ai să potopeşti Pământul meu iubit.
Coliba mea, la care n-ai clădit.
Şi vatra mea.
Al cărei foc Mi-l pizmuieşti.
Eu nu cunosc, o zei, în toată firea, Neam mai sărman ca voi – Şi nici va fi!
Voi vă cârpiţi viaţa zi cu zi, Hrănindu-vă mărirea Cu-al jertfei bir.
Cu fumul rugăciunii.
Şi aţi pieri de foame, de n-ar fi Copiii, cerşetorii, toţi nebunii îngenunchiaţi nădejdii şi minciunii...
Pe când eram copil şi nu ştiam ce cale mi-e ursită, îmi îndreptam privirea rătăcită Spre soare, ca şi cum într-însul E-un suflet ce-mi aude plânsul.
O inimă ce se îndură De cel răpus de chin şi ură.
Ce duh mă ajută-mpotriva Titanilor

trufie?

Şi cine-mi mântui viaţa De moarte.

De sclavie?

Nu le-ai făcut prin tine însăţi, oare, Tu, inimă sfânt-arzătoare?

Şi, înşelată, n-ai adus Zadarnice cântări de mulţumire şi jertfe Adormitului-de-sus?

Să te ador pe tine eu?

De ce? Ai alinat vreodată chinul Celor îngenunchiaţi?

Ai şters vreodată ochi înlăcrimaţi? Puternica Vecie şi Destinul.

Stăpânii tăi ş-ai mei.

Nu m-au creat pe mine, ca pe zei? Crezi tu că voi urî viaţa, poate.

Şi pribegi-voi prin pustiuri grele, Fiindcă florile visării mele Nu pot să lege toate?

Aici rămân şi voi zidi mereu

Făpturi de oameni, după chipul meu – Un neam la fel cu mine:

Să sufere, să plângă, să muncească.

Şi să se-nveselească.

Şi să se uite cu dispreţ la tine – Ca mine!

XXV. MITUL PROMETEIC ÎN POEZIA MODERNA

Împotriva culturii actuale s-a ridicat obiecţia că un raţionalism excesiv o lipseşte de acel strat profund al subconştientului, din care creaţiile culturii se dezvoltă. Părerea noastră este că totuşi cultura modernă posedă un astfel de subconştient şi că stăpâneşte şi ceea ce exprimă, în mod simbolic, existenţa acestuia, un mit. La baza creaţiei culturale moderne stă mitul prometeic. Această împrejurare am încercat s-o lămuresc în capitolul trecut, arătând că deşi mitul prometeic este o moştenire a antichităţii, totuşi semnificaţia lui s-a schimbat în trecerea de la antici la moderni, devenind pentru aceştia un simbol al cultului închinat creaţiei. În adevăr, anticii nu priveau cu o simpatie nedezminţită persoana lui Prometeu. Legenda acestuia noi o cunoaştem mai cu seamă din tragedia lui Eschil, care nu reprezintă însă decât singura parte conservată dintr-o trilogie, încât noi nu putem şti exact care va fi fost intenţia întregului şi ce va fi devenit până la urmă, pentru sentimentul poetului, revolta eroului său. Din antichitate avem însă o altă mărturie, aceea a cinicilor, care îl condamnau pe Prometeu cu hotărâre, ca pe unul care, aducând germenii civilizaţiei, a

periclitat, în acelaşi timp, liniştea şi fericirea oamenilor. Reluând acest mit, Goethe elimină, într-un mod foarte caracteristic pentru cultura modernă, ideea vinovăţiei lui Prometeu şi afirmă în persoana lui valoarea eternă şi supremă a oricărei creaţii omeneşti. Acesta este sensul frumosului imn de revoltă şi eliberare pe care l-am citit împreună rândul trecut. Este necesar însă să vedem mai de aproape care sunt elementele mitului prometeic şi, odată cu aceasta, ale prometeismului în mod general. Ce tendinţe putem distinge în mitul prometeic?

Mai întâi, revolta împotriva autorităţii, o glorificare **a** insubordonării creatoare. În al doilea rând, ideea smulgerii de sub o lege care copleşeşte pe individ, pentru afirmarea unei legi proprii. În al treilea rând, ideea transformării lumii după propriul chip; a face lumea asemănătoare cu tine, a o modifica în sensul tău, este o altă trăsătură esenţială a prometeismului. Mai departe, ideea că orice creaţie, orice faptă omenească creatoare se întovărăşeşte cu suferinţă. Unirea dintre creaţie şi suferinţă este o nouă trăsătură caracteristică a prometeismului. În sfârşit, iubirea de

oameni, simpatia cea mai largă şi cea mai călduroasă pentru genul omenesc încheie portretul moral al lui Prometeu.

Aceste felurite trăsături sunt în mod diferit repartizate în interpretarea antică şi modernă a mitului prometeic, şi lucrul este foarte explicabil, dacă ne gândim la starea de spirit generală a antichităţii în comparaţie cu aceea a epocii moderne. Pentru antichitate, întreaga realitate alcătuieşte un cosmos, o armonie statică de elemente perfect îmbinate între ele şi adaptate unul altuia. Pentru antic, supremul scop al vieţii, datoria cea mai înaltă, este încadrarea în acest rost general al lucrurilor. Din această pricină, orice faptă care urmăreşte să înfrângă rostul general al lucrurilor şi să strice armonia perfectă a cosmosului este o faptă care nu poate cuceri aprobarea anticului. Astfel de fapte avuseseră loc, după antici, la originea lumii. Este epoca pe care grecii o numeau a titanomahiei, a răzvrătirii titanilor şi a detronării vechii dinastii de zei. Titanomahia era însă, în interpretarea grecilor, o epocă confuză, de haos, care trebuia întrecută şi pe care a întrecut-o, de fapt, Zeus, instauratorul ordinii în univers.

Prometeu este şi el un titan, strania lui aventură ţine de titanomahie, astfel că fapta prometeică nu putea să cucerească aprobarea grecilor, adoratorii ordinii perfecte şi împietrite a cosmosului.

În trecerea de la antichitate la modernism, viziunea despre lume s-a schimbat pe de-a întregul. Pentru moderni – şi înţeleg acest cuvânt în sensul istoriei universale – lumea este devenire perpetuă, câmpul unor schimbări neîncetate. În acest mobilism al lumii, se poate însera cu mai mult rost firesc fapta titanului reformator. Însăşi ideea de devenire implică ideea corelativă că lumea se îndreaptă către un scop, că lumea nu este perfectă în fiecare din clipele sale şi că armonia trebuie obţinută abia de aci înainte. Pentru a îndruma realitatea către ţintele ei cele mai înalte, este deci necesară, binevenită şi demnă de a fi salutată, fapta titanului reformator. De aceea modernii au putut privi cu simpatie pe Prometeu şi au eliminat din vechea legendă ideea crimei prometeice.

Mai sunt, de altfel, şi alte deosebiri esenţiale între morala antică şi morala modernă, aşa cum ele se leagă de o viziune

a lumii. Murala antică culmina în plăcere. Un anumit hedonism colorează toate moralele antichităţii, şi este firesc să fie aşa. Ce este plăcerea altceva decât semnalul unei reacţii izbutite, al unei adaptări perfecte, cum poate fi aceea a încadrării în sfârşit obţinute în rostul universal al lucrurilor? Morala modernă afirmă însă valoarea durerii. Încă din zorile timpului nostru, la sfârşitul evului mediu, misticul german Eckhart a spus această vorbă într-adevăr tulburătoare: „Animalul care fuge cu noi mai repede către perfecţiune este durerea”. O astfel de valoare a suferinţei a fost necontenit afirmată de moralele moderne. Căci ce este oare durerea? Este, ca semnalul unui efort, rezultatul unei dezadaptări pe care trebuie s-o învingi. Creaţia culturală se sprijină, de asemeni, pe efort. Ea este inovaţie, prefacere a rostului lucrurilor; prin urmare, suprimarea condiţiilor pe care le aflăm în momentul apariţiei noastre pe arena culturii şi transformarea lor după indicaţia idealului activ în sufletul nostru. Iată ce explică afirmarea durerii ca o condiţie a operei creatoare de valori.

În capitolul trecut am citat mitul lui

Protagoras din dialogul lui Platon. Am citat apoi imnul lui Prometeu de Goethe şi am avut ocazia să constatăm deosebiri importante între ele. Dar în afară de acelea pe care le-am amintit atunci, mai există şi altele. Dreptatea şi ruşinea, marile valori sociale, sunt date oamenilor la Platon de către Jupiter, pe câtă vreme la Goethe ele sunt dăruite tot de către Prometeu. Acesta este deci pentru sentimentul modemului dispensatorul bunurilor supreme care regulează justul raport de convieţuire dintre oameni. Omul este creatorul tuturor bunurilor culturale: aceasta este, pare-se, concluzia care se degajează din fragmentul dramatic al lui Goethe şi care îi dă o valoare atât de reprezentativă pentru îndrumările culturii noastre.

O dovadă, de altfel, că mitul prometeic stă la baza culturii modeme este faptul că-l regăsim şi în alte opere decât în nedesăvârşita dramă de tinereţe a lui Goethe. S-ar putea întreprinde o interesantă istorie a circulaţiei acestui motiv în literatura universală. În această privinţă sau şi scris, de altfel, unele monografii. Din rândul acestora face parte studiul lui Walzel despre evoluţia motivului de la Shaftesbury

la Goethe. Cercetarea lui Walzel ar putea fi însă continuată, urmărindu-se ideea prometeică chiar în acele creaţii poetice care nu vorbesc anume de Prometeu. S-ar ajunge astfel la constatarea că a existat, la începutul veacului trecut, o sumă de însemnate opere poetice care, fără să-l evoce pe Prometeu, sunt pătrunse de spiritul prometeic. Care sunt aceste opere? Cum le putem recunoaşte dacă Prometeu, ca personaj, nu apare niciodată? Am văzut care sunt elementele prometeismului şi putem declara drept prometeice toate operele şi toţi poeţii în care elementele de căpetenie ale prometeismului sunt reprezentate. Un poet prometeian, de pildă, a fost lordul Byron, în mai multe drame ale sale. Iată pe una din ele, *Manfred* (1817). Nu ni se spun multe lucruri despre acest misterios personaj, chinuit de amintirea unei iubiri trecute, de imposibilitatea uitării şi de acel dor de a se dizolva în marea natură, care îl mână către vârful munţilor, de unde urmează să se prăbuşească. Privită mai de aproape, drama lui Byron nu are niciun fel de acţiune. Ea este mai degrabă dezvoltarea stării lirice de suflet a omului prometeic. Manfred este, în adevăr, fiinţa

care poartă pe chipul său melancolia rebeliunii veşnice. Eroul lui Byron este conştient de a fi acela care creează distincţia dintre bine şi rău în această lume şi, în acelaşi timp, că durerea şi conştiinţa sunt unul şi acelaşi lucru. Chiar din primele lui cuvinte, aflăm că durerea este ştiinţă: „cei mai ştiutori dintre noi sunt aceia care trebuie să geamă amarnic sub apăsarea acestui adevăr fatal că arborele ştiinţei nu este arborele vieţii…”

Dar iată o altă operă a lordului Byron, *Cain,* drama primului fiu de om şi a celui dintâi ucigaş. Lucifer, care apare, printr-o romantică răsturnare de valori, drept personaj simpatic, transfigurat şi înălţat prin suferinţă, îi vorbeşte lui Cain despre moarte, concepută ca acea clipă supremă în care se destăinuiesc omului adevărurile cele mai înalte ale vieţii. Ce este moartea? în zadar întreprinde Cain pe aripile lui Lucifer o călătorie îndepărtată, până la germenii lucrurilor, el nu poate să înţeleagă ce este moartea. Astfel este adus Cain să omoare pentru a înţelege: motivarea metafizică a primei crime omeneşti. Sigiliul suferinţei celei mai teribile, a tulburării celei mai cumplite se imprimă atunci pe fruntea lui

Cain şi el poate cunoaşte. După cum vedeţi, Byron nu ne oferă drama prometeismului, ci mai degrabă starea de spirit a omului prometeic, a unora din aspectele caracterului lui, mai degrabă a părţilor lui negative, de răzvrătire, nu a părţilor lui pozitive, de intervenţie simpatică şi binefăcătoare pentru neamul omenesc.

Mai completă din acest punct de vedere este opera lui Shelley, *Prometeu dezlănţuit,* publicată în 1820. Şi aci Prometeu este spiritul răzvrătit, duşmanul ireductibil al lui Jupiter. El îl ajutase pe Jupiter să se urce pe tron şi să întemeieze puternica sa dinastie. Dar Jupiter, ajuns odată stăpânul lumii, nu respectă convenţiile pe care le legase cu Prometeu, devine un tiran crud, nimicitorul şi persecutorul oamenilor. Şi atunci, Prometeu se revoltă, drept care Zeus îl ţintuieşte pe muntele Caucaz. Suferinţa lui Prometeu era însă mare, pentru că această înlănţuire a lui însemna şi despărţirea de fiinţa pe care o iubea, de Asia, care, în alegoria lui Shelley, este suprema frumuseţe spirituală. Prometeu cheamă atunci în ajutor pe Demagorgon, spiritul schimbării şi al răzmeriţei, cu ajutorul căruia izbuteşte să-şi recucerească libertatea. Drama

culminează astfel în logodna lui Prometeu cu Asia: acţiune cu semnificaţie cosmică, deoarece ea reprezintă unirea spiritului cu iubirea, a adevărului cu frumuseţea, a înţelepciunii cu graţia. Această unire nu era posibilă câtă vreme oamenii erau slabi, înlănţuiţi sub legea tiranică a lui Zeus, personificarea zeilor tuturor religiilor istorice, a marilor tirani ai universului. Numai când lumea va deveni liberă, ne spune alegoria lui Shelley, se va realiza unirea dintre spirit şi iubire.

Recunoaştem în aceasta un vis mai general la începutul veacului trecut, visul de-a înnobila pe om, astfel încât el să poată realiza sinteza dintre înclinaţiile inimii şi principiul sever al raţiunii. Creştinismul ne-a educat pe toţi în aşa fel încât noi concepem îndeobşte înclinaţia rezultată din spontaneitatea sentimentului drept un păcat, drept o abatere de la singurul bun care este demn de a fi cultivat, raţiunea rigoristă. A apărut atunci întrebarea dacă nu cumva această afirmare rezultă din faptul că înclinaţiile naturii omeneşti nu sunt destul de nobile pentru ca ele să se poată împreună cu comandamentele raţiunii. Astfel s-a ajuns la încheierea că

omenirea trebuie educată în aşa fel încât înclinaţiile ei să devină destul de nobile pentru ca ele să satisfacă şi imperativele raţiunii. O serie de opere reprezentative la începutul veacului trecut au fost inspirate de această perspectivă morală. Aşa, de pildă, *Scrisorile asupra educaţiei estetice a omenirii* ale lui Schiller. Prin educaţia estetică, fiinţa se poate înnobila în aşa fel, ne asigură Schiller, încât înclinaţia sensibilităţii să poată coincide cu rigorile raţiunii. Dar afară de tratatul filosofic al lui Schiller se pot semnala şi opere poetice inspirate de această năzuinţă, ca, de pildă, întreaga operă a poetului german Hölderlin. În fine, mai târziu şi în alte ţări, întâlnim şi alte opere răsărite din aceeaşi inspiraţie. Din acest punct de vedere trebuie, de pildă, înţeleasă drama lui Ibsen: *împărat şi Galilean.* Cuvintele profetice cu care drama lui alunecă spre sfârşit şi care amintesc despre unirea viitoare a lui Pan şi a lui Logos, a vieţii cu spiritul, sunt ieşite din aceleaşi afirmaţii de valori. Drama lui Shelley intră în rândul tuturor acestor opere profetice. Poate însă niciodată prometeismul nu a fost realizat cu o desăvârşire mai mare şi mai îndepărtată de

excesele care au fost uneori ale romanticilor, ca în tragedia lui Goethe, în *Faust.* S-ar putea scrie un studiu interesant despre elementele prometeice în *Faust* de Goethe. Este adevărat că *Faust* este o operă atât de cuprinzătoare, elaborată de Goethe în timpul întregii sale vieţi, încât este evident că, alături de curentul fundamental care străbate această creaţie, întâlnim şi alte curente subalterne. Un univers moral întreg vibrează în drama lui Goethe. Totuşi elementele prometeice pot fi izolate şi cred chiar că ele sunt cele mai importante, cele care determină configuraţia esenţială a acestei drame. Iată, de pildă, demonismul, pe care l-am recunoscut ca o trăsătură esenţială a prometeismului. Demonic este şi caracterul lui Faust. Dorinţa lui de a se uni cu puterile oculte ale lumii, convenţia pe care o încheie cu Mefisto sunt tot atâtea aspecte ale demonismului său esenţial. Faust nu este apoi un resemnat contemplativ şi hedonic ca unii din eroii antichităţii. El este un revoltat, cere spiritului pământului să-i încredinţeze taina sa, pentru ca, îmbogăţit cu aceasta, să conducă evenimentele lumii şi să atragă către sine fericirea de care sufletul său este

înfometat. Faust este un magician, şi magicienii sunt totdeauna răzvrătiţi împotriva puterii suverane. Dar unirea dintre creaţie şi suferinţă se găseşte undeva în Faust? Desigur. Către sfârşitul întâmplării sale, Faust, care îmbătrânise şi era pe punctul de a crea o ţară nouă şi un popor fericit, aude în faţa uşii sale apropiindu-se patru fiinţe. Sunt patru femei cernite: Lipsa, Păcatul, Suferinţa şi Grija. Toate pleacă din faţa uşii bogatului şi înţeleptului Faust, numai una rămâne, una mai misterioasă decât celelalte trei şi care-i destăinuieşte că niciodată nu l-a părăsit. Este Grija, Frau Sorge, aceea care nu se dezlipeşte niciodată de omul ce se osteneşte pe ogorul creaţiei. Nu beatitudinea rezultată din încadrarea în rostul lucrurilor este deci valoarea morală care domină viaţa modernă. Nu liniştea şi fericirea contemplativă, ci sforţarea necontenită, grija de toate zilele. Truda neîntreruptă a sufletului orientat către creaţie, către îmbunătăţirea proprie deopotrivă cu a lucrurilor şi fiinţelor din jurul tău, osteneala neîncetată, eterna sârguinţă, aceea află Faust a fi fost atmosfera vieţii sale, acum când doamna Grijă, cumplita Frau Sorge, îi declară a-l fi

însoţit veşnic pe căile vieţii.

Ce ne spune însă finalul tragediei lui Goethe? Convenţia sa cu Mefisto suna astfel încât Faust trebuia să-i recunoască supremaţia şi să-i încredinţeze sufletul, în momentul în care va găsi o clipă atât de preţioasă încât să-i poată spune: „opreşte-te, eşti prea frumoasă”. Dar nici plăcerile care satisfac ispitele sale, nici gloria, nici îndestularea ambiţiei, nici chiar frumuseţea care apare în întruparea Elenei, nimic nu linişteşte foamea enormă a acestui suflet. Viaţa lui Faust este o experienţă continuă, căci, alergând veşnic după forme noi, nimic nu-l mulţumeşte pe eroul lui Goethe. Întâmplările ciudate ale vieţii îl aduc în cele din urmă pe Faust să se aşeze pe un pământ pustiu şi mereu inundat de valurile mării. Aci doreşte el să ridice o civilizaţie şi să asigure viitorul fericit al unui popor. Numai la finele acestor osteneli simte Faust că s-ar putea apropia de fericire. Doamna Grijă părăsise odaia lui, şi Faust vorbeşte deodată: este ultima încercare pe care i-o aduce aspra lui tovarăşă de viaţă. O ultimă silinţă de realizare, de împlinire a operei se statorniceşte în sufletul lui Faust. Etosul profund al naturii sale fusese puterea

infinită de regenerare, etos pe care eroul l-a împărţit cu poetul său. Ceea ce alcătuieşte minunea exemplară a vieţii lui Goethe este, în adevăr, puterea lui de continuă refacere. Se vorbeşte de olimpianismul lui Goethe. Superficială şi pripită vorbă! Goethe a făcut experienţa cea mai teribilă a durerii de câte ori a trecut printr-o încercare a vieţii. Procesul suferinţei a evoluat la el până la limita rezistenţei umane, şi de acolo, din pragul morţii, Goethe a avut puterea de a renaşte, de a se reurca din nou către bucurie, către afirmarea vieţii, în cuprinsul căreia el ştia de fiecare dată că îi este rezervat un rost creator. Tot astfel, când orbeşte, o silinţă nouă se instalează în sufletul său. Recitiţi cuvintele lui Faust la plecarea Grijii (pe care le dau în traducerea românească a domnului I.U. Soricu):

FAUST

(orbit)

Adâncă noapte-n capul meu coboară şi-n suflet simt o dulce strălucire.

Şi tot ce-am plănuit odinioară.

Eu vreau acum să duc la împlinire.

La lucru deci, stăpânul porunceşte!

Voi slugi, prin munca voastră încordată.

În lume vreau de-acum să strălucească Concepţia mea înaltă şi bogată.

Lopată prindeţi, sapă şi ciocan şi-mi întrupaţi în faptă mândrul plan.

A ordinului grabnică-mplinire o va urma bogata răsplătire;

Iar opera cea mare ca s-o putem sfârşi Un spirit la o mie de mâini destul va fi!

În vremea aceasta însă Mefisto, împreună cu lemurele, duhurile hibride ale corupţiunii, sapă mormântul aceluia care se apropia de ele. Faust iese în pragul palatului său şi, cu ochii stinşi, priveşte către ţara pe care o ridicase:

Aci veni-vor multe milioane.
Care, dacă tocmai singure n-ar fi.
Pe câmpul plin de roadele bogate.
Activ şi-n libertate vor trăi.
— Şi oamenii cu tot avutul lor.
Găsind acolo traiul mai uşor.
S-ar stabili ca harnice albine.
Prin şesuri şi la poale de coline.
Trăi-vor fericiţi în noua ţară!
Când valul dinafară
Din brâul ridicat de noi va rupe
Grăbi-vor toţi ruptura s-o astupe.

Mi-am închinat întreaga viaţă acestei splendide minuni şi încheierea cea din urmă a-ntregii mele înţelepciuni E că de senina libertate şi de viaţă demn va fi Numai acela care poate s-o cucerească zi de zi.

Şi-aşa, ştiind că este-aproape pericolul omorâtor.

Copii, bărbaţi, bătrâni şi-or duce-n muncă aspră viaţa lor, Icoana aceasta luminoasă în faţa mea voiesc s-o am:

Să văd că pe pământul liber s-a pripăşit un liber neam! Când voi putea să strig clipitei:

Mai stai, eşti prea de tot frumoasă.

Voi şti că am lăsat o urmă Eternă-n viaţa mea spinoasă.

Întrevăzând acest adânc noroc.

Mă-nvăluie-al supremei clipe foc!

Şi Faust se prăbuşeşte. Tragedia se încheie asupra afirmării că în creaţie rezidă valoarea supremă a vieţii. Faust pronunţase cuvântul de dezlegare: clipa i se păruse frumoasă şi o rugase să stea. Mefisto se crede stăpân pe sufletul lui. Corpul îngerilor îl răpeşte însă către Domnul, pentru că, după cum anunţă glasul ceresc care răsună în acelaşi moment, acela care a năzuit fără

încetare poate fi mântuit în eternitate.

XXVI. MITUL PROMETEIC ÎN FILOSOFIA MODERNA

Ne-am oprit câtva timp în faţa faptelor menite să probeze că culturii moderne nu-i lipseşte, după cum s-a susţinut uneori, un mit ca expresia relaţiei ei cu sentimentul metafizic al vieţii şi din care puterea ei să se regenereze necontenit. Acest mit mi s-a părut a fi mitul prometeic, după cum o arată frecventa lui revenire în unele din poemele cele mai reprezentative ale veacului din urmă. Dar valorile culturale, după cum am avut ocazia s-arăt mai pe larg altă dată, se găsesc într-o comunicaţie strânsă în unitatea de structură a indivizilor şi societăţilor. Apare atunci întrebarea dacă nu cumva putem găsi mitul prometeic nu numai la baza inspiraţiei poetice moderne, dar şi la temelia unora din încercările cele mai de seamă ale filosofiei timpului.

Din capul locului, trebuie spus că filosoful care a reprezentat cu mai mult succes punctul de vedere al mitului prometeic în filosofia modernă a fost Immanuel Kant. Pentru a înţelege mai bine schimbarea pe care el a produs-o în istoria doctrinelor filosofice, este necesar să

comparăm poziţia sa cu aceea a unor filosofi mai vechi. Iată, de pildă, cugetătorii medievali, pentru care filosofia era numai sistematizarea unui conţinut revelat. Filosofia primea atunci, cu drept cuvânt, porecla de slujnică a teologiei, *„ancilla theologiae”*. Raportul acesta dintre filosofie şi conţinutul revelat al religiei a găsit o împotrivire puternică la Descartes în prima jumătate a veacului al XVII-lea, preamărit, cu drept cuvânt, drept deschizătorul de drumuri al cugetării noi, ca unul care împotriva principiului autorităţii, dominant în cercetarea filosofică a trecutului, afirmă valoarea nouă a liberei discuţii. Nu în revelaţie trebuie să căutăm, după Descartes, temeiul adevărurilor, ci în sentimentul de evidenţă cu care rezultatele raţiunii speculative se întovărăşesc. Când însă Descartes se întreabă ce ne garantează că sentimentul evidenţei nu este mincinos şi că ceea ce atinge raţiunea pe căile sale poate să nu fie decât o simplă iluzie, el invocă tot existenţa lui Dumnezeu, care nu poate să se joace cu raţiunea noastră, insuflându-i sentimentul că unele lucruri sunt adevărate, când în realitate ele ar fi înşelătoare. Astfel, fundamentul adevărului

există pentru Descartes tot în afară de conştiinţa noastră, în Dumnezeu. Dumnezeu era, de altfel, nu numai persoana care garantează, dar şi aceea care regulează ordinea în natură. Fundamentul adevărului ca şi instauratorul şi garantul ordin ei în natură este Dumnezeu pentru toată filosofia mai veche.

În raport cu această situaţie generală în timpul marilor sisteme de metafizică ale vechiului regim trebuie înţeleasă inovaţia kantiană. Kant şi-a comparat el însuşi intervenţia sa filosofică cu marea revoluţie pe care o produsese în explicarea sistemului astronomic al lumii Copernic. Schimbarea de perspectivă pe care a introdus-o în filosofie, el a numit-o o „revoluţie copernicană”. Cu aceeaşi dreptate permiteţi-mi însă a spune că revoluţia kantiană în domeniul filosofic a fost nu numai o revoluţie copernicană, dar şi o revoluţie prometeică. În adevăr, pentru Kant, spre deosebire de toţi înaintaşii săi, fundamentul adevărului şi garantul ordinii în natură nu mai este Dumnezeu, ci omul însuşi. Accentul în filosofia sa nu mai cade asupra unei persoane sau asupra unui principiu care depăşeşte conştiinţa

omenească, impunându-i dinafară legile sale. Toate aceste legi şi criterii Kant le face să coincidă cu însăşi organizarea înnăscută a conştiinţei fiecăruia. Reforma kantiană era cât se poate de oportună, pentru că, în măsura slăbirii credinţei în eficacitatea unui principiu de dincolo de lume, garantând ordinea proceselor în lume, odată cu atenuarea sentimentului religios, conştiinţa omenească se găsea deschisă invaziei devastatoare a scepticismului, care nu întârziase, de altfel, să apară în sistemele epistemologice ale filosofilor englezi din veacul al XVII-lea şi al XVIII-lea. Dar punctul de vedere al filosofilor englezi ruina însuşi fundamentul ştiinţei, căreia îi răpea orice necesitate. În această situaţie filosofică nu mai putea să facă însă drumul întors către vechile sisteme metafizice, care aflau temeiul oricărui adevăr şi al ordinii necesare în natură, în Dumnezeu. Trebuia găsit ceva nou. Gestul hotărâtor îl execută în aceste împrejurări Im. Kant. Dacă adevărurile ştiinţelor noastre, ne arată Kant, sunt universal valabile şi necesare, lucrul rezultă din faptul că impresiile venite din lumea externă sunt organizate prin nişte forme înnăscute deopotrivă în conştiinţa

fiecăruia din noi. Din acest proces de conjugare al unui material adus pe calea simţurilor cu anumite forme înnăscute şi universale ale conştiinţei omeneşti, rezultă necesitatea şi valabilitate a adevărurilor ştiinţifice. Temeiul adevărului şi temeiul ordinii în natură nu mai este pus deci în afară de om, în Dumnezeu, ca în filosofia vechiului regim, ci în om, în interiorul organizaţiei lui intelectuale.

Iată cum în această schimbare de poziţie putem recunoaşte una din trăsăturile caracteristice a ceea ce am numit cercul de idei al prometeismului. Punerea accentului pe propriile forţe ale omului, crearea lumii după analogia cu sine însuşi, tendinţe pe care le-am găsit reprezentate în marile creaţii poetice la începutul veacului trecut, le regăsim acum în această fundamentală schimbare de situaţie pe care o marchează filosofia lui Kant.

Aceeaşi reformă o întreprinde Kant în domeniul moralei. Fundamentul binelui era pentru o cugetare mai veche cuvântul revelat al dogmei religioase. Morala era topită în religie, şi din legătura prescripţiilor morale cu glasul suveran şi atotputernic care le-a decretat odată rezulta

autoritatea lor. Dar scepticismul putea să invadeze şi acest domeniu, în modul cel mai primejdios pentru viitorul culturii umane. În măsura în care scădea religiozitatea generală, se ruina şi anticul fundament al oricărei morale. Şi atunci se punea întrebarea dacă nu cumva există în om temeiul distincţiei dintre bine şi rău, o propoziţie pe care o afirmă Kant atunci când face să se înalţe întreaga viaţă morală a personalităţii dintr-un imperativ categoric, activ în sufletul nostru. Iată şi din acest punct de vedere cum vechiul criteriu al autorităţii este înlocuit cu criteriul autonomiei persoanei, care îşi creează propria sa lege, şi iată cum se declară şi în acest caz acea îndrumare prometeică, care a orientat mai toate creaţiile culturale de seamă ale epocii moderne. Dar eliberarea prometeică a lui Kant nu este completă, încât trebuia să vină un moment când o mulţime din dificultăţile kantismului urmau să sară în ochi comentatorilor lui.

Am arătat mai înainte că experienţa omenească se încheagă pentru Kant din conjugarea unei realităţi externe (lucru în sine) cu anumite forme apriorice ale sensibilităţii şi inteligenţei. Această

afirmaţie presupune însă că realitatea care ne depăşeşte *(das Ding an sich)* lucrează asupra conştiinţei şi că ea este cauza stărilor ei. Dar cum, pe de altă parte, Kant arătase că aşa-numita cauzalitate este una dintre formele înţelegerii şi că, prin urmare, ea valorează numai pentru ceea ce se petrece în conştiinţă, dar nu şi pentru relaţia dintre conştiinţă şi lucrul în sine, dificultatea teoretică a kantismului tindea să devină în curând evidentă. Observaţia, care este elementară, a făcut-o mai întâi Jacobi şi Maimon, propunând rezolvarea acestei dificultăţi într-un sens idealist. Lucrul în sine nu mai era, pentru Maimon, ce realitate dinafară, cu care evident nu putem întreţine relaţii de cauzalitate, deoarece cauzalitatea valorează numai pentru cercul închis al fenomenelor. Lucrul în sine este, pentru Maimon, numai un conţinut de conştiinţă mai puţin organizat, nepromovat încă la starea pe care o obţine elaborarea deplină a impresiilor. Lucrul în sine ar fi ceva analog cu inconştientul sau cu micile percepţii, despre care vorbise Leibniz. Aşadar, lucrul în sine ar fi el însuşi un conţinut al conştiinţei, numai un conţinut ceva mai puţin organizat decât acelea care

alcătuiesc experienţa noastră ştiinţifică. Într-o direcţie idealistă asemănătoare s-a dezvoltat filosofia postkantiană pentru o îndelungată epocă. Unul dintre filosofii pe care trebuie să-l amintim aci şi unul din aceia care a reprezentat cu mai multă conştiinţă de sine punctul de vedere al prometeismului a fost filosoful german Fichte.

Fichte observă că în conştiinţa noastră sunt două serii de reprezentări: unele care răspund lucrurilor pe care le presupunem existând în afară de conştiinţa noastră; altele care răspund proceselor desfăşurate în propria noastră conştiinţă. Există, cu alte cuvinte, în conştiinţa noastră, o serie reală şi o serie ideală. Dogmatismul filosofiei mai vechi susţinea că seria ideală este produsul seriei reale, că seria ideală nu face decât să reproducă seria reală, fără să-şi dea seama că ambele aceste serii deopotrivă nu sunt decât tot conţinuturi ale conştiinţei. Ceea ce nu se poate înţelege, spune Fichte, reproducând în acest fel vechea observaţie a lui Jacobi şi Maimon, este cum ar putea seria ideală să fie produsul seriei reale. De vreme ce cauzalitatea noi nu o afirmăm decât în interiorul conştiinţei, mult mai

plauzibilă este părerea care face din seria reală produsul seriei ideale. Lumea întreagă nu ar fi atunci decât o proiecţie a eului, şi că lucrul poate fi aşa o dovedeşte observaţia de psihologie curentă că conştiinţa poate să-şi reprezinte, în acelaşi timp, un lucru pe care îl face şi facerea însăşi a acestui lucru. Pot să-mi reprezint, de pildă, ca ceva obiectiv, exterior, o imagine oarecare a unei persoane, dar, în acelaşi timp, pe aceeaşi persoană o pot gândi ca pe o imagine a mea. Este o proprietate fundamentală a conştiinţei aceea de a gândi în concordanţă elemente ale seriei ideale cu elemente ale seriei reale, şi această împrejurare legitimează soluţia idealistă, după care seria reală, lumea în mijlocul căreia mă mişc, nu ar fi altceva decât un produs al eului.

De ce însă conştiinţa produce lumea? Care este explicaţia acestui fapt? Şi aici apare un răspuns foarte caracteristic pentru problema pe care o urmărim noi. Producând lumea, spune Fichte, eul se limitează; lumea apare ca o colecţie de dificultăţi, de care eul se izbeşte şi prin care eul se legitimează. Care este motivul adânc al acestei stări de lucruri? Eul, ne asigură Fichte, are o

misiune morală şi, ca atare, el trebuie să-şi creeze o lume de dificultăţi pentru a da teren de acţiune şi eficacitate idealismului moral. Eul creează lumea ca o limitare şi ca un obstacol în calea sa, pentru a lupta. Iată cum idealismul în mod general, dar, mai cu seamă, idealismul lui Fichte, este o altă expresie a stării de spirit prometeice.

Nu este deci nicidecum izbitor că Fichte şi în teoria specială a culturii a insistat, mai cu seamă, asupra laturii ei prometeice. Cultura este pentru el exerciţiul tuturor puterilor noastre, în scopul unei depline libertăţi, adică a unei totale neatârnări de tot ceea ce nu suntem noi înşine. Din acest punct de vedere, cultura poate fi înţeleasă mai întâi ca obţinere a acordului omului cu el însuşi, apoi ca adaptarea întregii naturi la punctul de vedere uman. Ambiţia cea mai înaltă pe care cultura o nutreşte este, după Fichte, aceea de a face lumea asemănătoare cu omul şi de a transforma lucrurile după conceptele lui. Aspiraţia aceasta este însă o altă trăsătură a prometeismului, pe care îl regăsim deci nu numai în atâtea din creaţiile poetice ale începutului de veac trecut, dar şi la baza unora din sistemele filosofice cele mai reprezentative ale

vremurilor mai noi.

XXVII. ACTIVISMUL CULTURAL ŞI PROBLEMA DURERII

După ce am definit concepţia activistă a culturii în mod general şi în expresia simbolică pe care i-o dă mitul prometeic, aşa cum am găsit-o cristalizată în unele din creaţiile literaturii şi filosofiei moderne, întrebarea care urmează şi asupra căreia trebuie să ne oprim este aceea despre geneza concepţiei activiste. Cum a apărut ea, din ce nevoi teoretice? Am legitimat-o, cu alte cuvinte, până acum în mod negativ, arătând cum ea ocoleşte unele din obstacolele de ordin ideal care apar în calea celorlalte două concepţii de cultură. Rămâne acum să arătăm cum se legitimează ea în mod pozitiv, care este problema nouă la care ea izbuteşte să răspundă. Această problemă nouă stă în legătură cu realitatea răului şi a durerii în lume, căci bolile şi conflictele individuale şi sociale de toate categoriile umplu întreaga vale a lumii cu o plângere eternă. Concepţia activistă a culturii îşi aduce soluţia ei faţă de această realitate a răului şi a durerii. Spun răul şi durerea pentru că, în definitiv, aceste noţiuni desemnează acelaşi lucru din două

perspective deosebite: durerea este răsfrângerea subiectivă a răului, răul este cauza obiectivă a durerii.

Care au fost atitudinile principale pe care omenirea le-a luat în faţa acestei probleme neliniştitoare a realităţii răului şi durerii? Care sunt soluţiile născocite de mintea omenească mai înainte ca activismul să aducă propria sa soluţie, care vom vedea că este nu numai cea mai bună, dar şi cea mai demnă şi mai curajoasă. Există cinci atitudini principale în faţa realităţii răului şi a durerii, după sistematizarea lui Franz Müller-Lyer, în cartea sa *Soziologie des Leidens*, 1914. În primul rând, pasivitatea primitivă, ceea ce desemnează, de altfel, o atitudine liminară, niciodată deplin înfăţişată. În semnificaţia ei supremă, ea este atitudinea care consistă din suportarea fără reacţie, fără protest, a răului. Aceasta este întrucâtva atitudinea sălbaticilor, adică atitudinea societăţilor omeneşti mai puţin civilizate, acelea în care răul este diminuat prin înseşi particularităţile psihologiei respective. Omul primitiv este un momentan, conştiinţa sa are o mărginită putere de reprezentare, şi cum, pg de altă parte, relele omeneşti cresc cu energia

imaginaţiei care şi le reprezintă, este evident că însăşi sensibilitatea primitivului este oarecum diminuată. Înzestrat cu particularitatea acestei psihologii, primitivul rămâne pasiv în faţa răului şi a durerii: el o suportă pur şi simplu.

Această atitudine reprezintă însă, după cum vă spuneam, un caz liminar, căci la primitivi întâlnim şi al doilea tip de atitudine în faţa realităţii răului şi a durerii, şi anume aceea care consistă din încercarea de a-şi asocia puterile pe care le presupune ascunse în dosul lucrurilor, prin diverse practici, prin dansuri rituale, prin daruri votive etc. Aceasta este, de asemeni, o atitudine adânc înrădăcinată în unele particularităţi ale psihologiei primitive, şi anume în credinţa că omul se găseşte în contact cu întregimea universului, chiar cu elementele lui ascunse, şi că anumite practici au darul să determine aceste forţe în sensul dorinţelor lui, practicile magice.

O altă atitudine în faţa realităţii răului şi durerii este resemnarea; o atitudine mai înaltă, care a permis ca din ea să se dezvolte soluţiile câtorva din marile sisteme etice ale omenirii. Numai printr-o privire superficială s-ar putea identifica

resemnarea cu ceea ce am definit drept pasivitatea primitivă, în resemnare există un element de reacţiune, o latură de activitate, în care persoana omenească se afirmă cu întreaga sa energie. Numai că această reacţiune este pur morală. Resemnarea presupune o reacţiune morală în prezenţa durerii şi a răului. Resemnarea prezintă, de altfel, varietăţi foarte numeroase. Există o resemnare pesimistă, aceea pe care a fixat-o în textele sale filosofia antică sau pe care, împrumutând-o de la acest izvor şi completând-o cu un sentiment modern de viaţă, au înfăţişat-o în scrierile lor filosofi ca Schopenhauer, adică reprezentanţii unui pesimism care porneşte de la constatarea răului iremediabil în lume şi ajunge la dorinţa desfacerii din legăturile acestei lumi, a reintrării în nefiinţă, în neant. Alături de resemnarea pesimistă apare însă o altă formă a resemnării, şi anume resemnarea fatalistă. Resemnarea fatalistă, aşa cum au propus-o anumite religii ale Orientului, este deosebită de resemnarea pesimistă. În resemnarea pesimistă aflăm retragerea consimţământului nostru la viaţă. În resemnarea fatalistă nu există acest

radicalism al soluţiei. Vieţii nu-i este retras consimţământul; numai efortului, activităţii, iniţiativei i se retrage orice consimţământ, deoarece în soluţia fatalistă omul este convins că niciun fel de putere omenească nu poate să schimbe cursul implacabil al lucrurilor menite să ne aducă durerea. Avem, în sfârşit, a treia formă a resemnării, resemnarea optimistă, aceea care afirmă viaţa în câteva din formele ei şi, în primul rând, viaţa lipsită de nevoi, după cum sună preceptul filosofiei cinice. Întregul rău al lumii, după cinicii antichităţii, izvorăşte din nevoile omeneşti prea numeroase. Este suficient deci de a renunţa la aceste nevoi, de a trăi viaţa la nivelul cel mai simplu, pentru ca viaţa să se transforme deodată în bine şi pentru ca ea să merite aprobarea noastră. Alţi filosofi din succesiunea lui Socrate – şi anume cirenaicii, în fruntea cărora stă Aristip – acordă şi ei consimţământul lor vieţii, însă vieţii trăite în voluptate. Lăsaţi grijile la o parte, pare a spune iniţiatorul acestei filosofii, alegeţi din viaţă partea cea mai bună, voluptatea fără remuşcare, şi atunci răul va dispare din lume, viaţa va merita să fie trăită. Mai nobilă este însă, printre punctele de vedere

ale resemnării optimiste, soluţia filosofică a stoicilor, aceia care afirmă şi ei viaţa în resemnare, viaţa curăţită de pasiuni. Izvorul tuturor relelor în lume – ne spun stoicii – stă în însuşirea pasională a sufletului omenesc, în inima prea caldă a omului, şi este destul s-o temperăm pe aceasta pentru ca viaţa să devină suportabilă, mai bună şi demnă de a fi trăită.

Pe lângă toate aceste forme de resemnări, mai există însă şi o altă atitudine în faţa realităţii răului şi a durerii, şi anume una din cele mai importante şi care trebuie să ne intereseze mai mult, pentru că prezintă apropierile cele mai mari faţă de concepţia pe care o reprezentăm noi. Această atitudine consistă în Afirmarea valorii durerii. Astfel, în timp ce durerea era suportată până acum sau fără conştiinţă, cu pasivitate primitivă, sau trezea reacţia pur internă a resemnării, ea începe, la un moment dat, a fi îmbrăţişată cu entuziasm moral şi ca un factor de necontenită perfecţionare a naturii omeneşti. Această îmbrăţişare entuziastă a durerii este poate soluţia cea mai paradoxală pe care firea omenească a găsit-o.

Gânditorul care a scris cartea despre

Sociologia durerii, folosită mai sus, Franz Müller-Lyer, a întreprins să cerceteze în texele filosofilor şi ale poeţilor, apoi în aforismele populare, toate acele vorbe care dovedesc o astfel de paradoxală bunăvoinţă faţă de fenomenul durerii. Sistematizând apoi tot acest material, el a reuşit să fixeze tezele principale, care revin în aceste texte. Motivele cele mai însemnate, invocate de obicei pentru a legitima durerea şi pentru a exalta valoarea şi importanţa ei în viaţa şi cultura omenească, sunt, după Müller-Lyer, următoarele: se spune mai întâi că durerea sporeşte vitalitatea. Plăcerea continuă ar duce la degenerarea firii omeneşti, ar imbeciliza forţele morale şi ar slăbi şi corupe pe cele fizice. Durerea, dimpotrivă, biciuieşte firea omenească, care se încordează tot mai puternic, devine mai viguroasă sub pintenul ei. Se mai afirmă că durerea perfecţionează şi caracterul. Omul care a trecut prin durere devine mai înţelept şi mai modest. Un om a cărui cale ar fi presărată numai de satisfacţii ar cădea într-o infatuare nesuferită, pe când, dimpotrivă, durerea disciplinează, adânceşte, umple conştiinţa de înţelepciune, măsură şi blândeţe. Ea extinde

apoi sfera simpatiei umane, pentru că trebuie să fi suferit tu însuţi pentru a înţelege suferinţa semenului. Durerea este apoi aceea care valorifică bucuria. Ce ar mai fi bucuria şi cum am putea-o degusta, dacă ne-ar lipsi termenul de comparaţie al durerii? Abia prin ea sensibilitatea noastră se ascute, devine receptivă pentru înalta jubilare a bucuriei. Din conştiinţa dureroasă a unei lipse se aprinde şi scânteia invenţiei în toate domeniile civilizaţiei omeneşti. Durerea este, prin urmare, şi principalul agent al civilizaţiei. În sfârşit, durerea este condiţia însăşi a naturii omeneşti şi, ca atare, trebuie s-o primim ca pe o bază de neînlăturat a oricărei existenţe umane. Iată câteva din propoziţiile care revin, în variante numeroase, în înţelepciunea popoarelor, în aforismele filosofilor, în unele din scrierile poeţilor şi în unele din formulele textelor sacre, în legătură cu această proslăvire a durerii ca agent de perfecţionare internă, de menţinere şi de sporire a vitalităţii. Atât de mult este exaltată durerea în aceste texte, încât ea s-ar părea că este identificată cu bucuria, pentru că, evident, bucuriei i s-ar putea potrivi mai bine definiţia după care ea ar fi

starea care sporeşte vitalitatea şi exaltează firea omenească.

Müller-Lyer critică însă această teză, căci el este un raţionalist. Pentru el această îmbrăţişare a durerii ca o soluţie posibilă împotriva realităţii ei în lume este o complicaţie monstruoasă a conştiinţei. Lyer face, în această privinţă, observaţia evident valoroasă că, în toate aceste texte, se confundă oarecum două lucruri, durerea şi obstacolul. Este evident că opoziţia sporeşte vitalitatea. Forţa, după cum sună şi postulatul fizicii, există şi se măsoară după împotrivirea obstacolului care i se opune. Este evident deci că obstacolul sporeşte vitalitatea, că apoi ea, provocând-o la hotărâri, caracterul omenesc se formează sub imperiul ei; că sub forma unei lipse, ea aprinde imaginaţia creatoare. În toate aceste împrejurări este evidentă valoarea obstacolului. Dar obstacolul nu este totuna cu durerea. Obstacolul este o noţiune cu o sferă mai largă; durerea este numai o varietate a obstacolului în viaţă: ea este acel obstacol care diminuează şi ştirbeşte firea omenească. Nu, aşadar, proslăvirea durerii s-ar impune, ci a obstacolului şi a ceea ce este corelativ cu obstacolul: munca,

osteneala, iniţiativa, energia, activitatea.

Iată cum şi din acest punct de vedere activismul, pe care în felul său îl reprezintă şi Müller-Lyer, se motivează, căci, lângă cele patru concepţii amintite, lângă soluţia pe care am denumit-o a pasivităţii primitive, lângă resemnarea de toate formele şi de toate categoriile, lângă reacţia magică, lângă afirmarea valorii durerii, a cincea soluţie găsită de omenire este soluţia activistă, aceea care recomandă hotărârea de a cunoaşte prin inteligenţă şi de a elimina prin faptă răul şi durerea din lume. Activismul este soluţia pe care o regăsim la baza tuturor manifestărilor culturale de interes general în societăţile moderne.

Faţă de problema suferinţei şi a durerii, raţionalismul şi istorismul îşi aveau poziţia lor, dar aceste poziţii erau totdeauna insuficiente. Raţionalismul, aşa cum îl înfăţişează un Condorcet, nu ocoleşte fenomenul răului în lume, dar îl atribuie totdeauna unei erori a raţiunii. Izvorul răului ar sta într-o eroare de judecată a oamenilor. Este destul, prin urmare, spune Condorcet, a instrui genul omenesc, a instaura raţiunea în drepturile sale şi a o conduce către rezultatele la care ea nu

poate să nu ajungă, pentru a găsi, în acelaşi timp, soluţia răului. Este evident însă că atitudinea raţionalistă faţă de problema răului şi a durerii era o atitudine insuficientă, deoarece cea mai rapidă privire aruncată asupra împrejurărilor vieţii ne dovedeşte că eroarea raţiunii nu este singura rădăcină din care se înalţă răul. Astfel, raţionalismul, propunând amendarea raţiunii, ca soluţie unică a problemei răului, rămâne, de fapt, inferior sarcinii la care trebuie să răspundă.

Aproape inoperant, prin propriile sale puteri, rămâne istorismul faţă de problema răului şi a durerii. Fondul ultim al concepţiei istoriste ne lasă să întrezărim un anumit fatalism, credinţa că popoarele, ca purtătoare de cultură, se înalţă, asemeni unor plante, din condiţiile locale, aşa cum o mărturiseşte Spengler, unul dintre aceia care a înfăţişat acest punct de vedere cu mai multă consecvenţă. O cultură omenească nu are mai mult scop decât o plantă, afirmă Spengler. Există în această afirmaţie intenţia de a combate teza progresivismului raţionalist francez, pe care el, germanicul încarnat şi reprezentativ, o respinge cu toate puterile. Dar din acest

fatalism rezultă credinţa că omenirea nu are posibilitatea de a modifica destinul său. Acest fel de a vedea nu dezarmează însă pe om faţă de problema răului şi a durerii?

Iată cum şi din acest punct de vedere activismul ni se pare superior celorlalte două concepţii relative la idealul cultural, pentru că, pe de o parte, el recunoaşte că izvoarele durerii stau nu numai în erorile raţiunii, iar, pe de altă parte, generos şi gata la fapte, el nu rămâne la punctul de vedere al acelei simple contemplaţii faţă de fatalităţile istorice, la care se sorteşte istorismul.

XXVIII. ÎNŢELESUL INTEGRAL AL ACTIVISTULUI PROBLEMA ROMÂNEASCĂ

Am arătat în capitolele trecute care sunt atitudinile practice pe care concepţia activistă a culturii le îndreptăţeşte, şi poate că, în mintea unora din dv., s-a formulat obiecţia că această concepţie autorizează, de fapt, numai concluzii practice, că este o concepţie exclusiv practicistă, străină de celelalte valori. Este o obiecţie în faţa căreia trebuie să mă opresc pentru a o înlătura, încercând să restitui astfel concepţia activistă a culturii în adevăratul şi deplinul

ei înţeles.

Dar, mai întâi, acest practicism ar putea constitui o obiecţie de un caracter mai general, adusă întregii culturi a timpului nostru. Eforturile culturii moderne, în domeniile cele mai variate, au primit obiecţia că nu se mai orientează către idealurile absolute şi eterne ale omenirii, ci se mulţumesc să rămână la nivelul nevoilor ei practice. O astfel de critică a fost formulată, de pildă, de un scriitor francez, Julien Benda, care a scris o carte cu mult răsunet, La *Trahison des Clercs.* Benda observă că ideea de justiţie şi de adevăr, toate marile idealuri absolute ale culturii omeneşti, sunt sacrificate de lumea modernă în avantajul unor interese practice mai particulare, cum sunt acele ale naţiunilor sau ale claselor sociale. Intelectualii timpului nostru, spune Benda, deosebindu-se de acei ai altor veacuri, consimt cu uşurinţă să sacrifice adevărul pentru adevăr şi justiţia pentru justiţie, atunci când aceste idei, confruntându-se cu interese practice mai particulare, acestea din urmă sunt resimţite ca fiind mai preţioase şi mai demne de a fi cultivate. Războiul din urmă, cu sacrificiile lui nu

numai materiale dar şi morale, pare a fi îndreptăţit această critică. Dreptatea cere însă să observăm că şi în trecut justiţia şi adevărul absolut nu erau realizate în viaţa socială care, şi atunci, făcea adeseori necesară sacrificarea acestor idealuri. Numai că atunci exista o clasă specializată de oameni, observă Benda, care reprezenta numai acest punct de vedere, savanţii care nu se conduceau decât de ideea adevărului, caractere morale care nu se orientau decât după ideea binelui şi a justiţiei. În felul acesta, practica fiind uneori insuficientă sau regretabilă, idealul rămânea totdeauna reprezentat, şi pe această cale civilizaţia pătrundea treptat în omenire.

Dacă examinăm de aproape argumentarea lui Benda, observăm că ceea ce îl interesează pe el, chiar în cazul propus ca exemplu al acestui radicalism al idealului, este tot perfecţionarea condiţiei umane, finalitatea practică a culturii. Lucrul este, de altfel, firesc să fie aşa, fiindcă orice cultură are o valoare omenească; noi nu ne putem închipui decât cultură pentru oameni, pentru perfecţionarea lor, pentru înaintarea lor către ţintele mari şi ideale ale vieţii. Critica lui Benda se lichidează deci

prin însăşi urmărirea mai departe a ideilor sale.

Întrucât, aşadar, critica aceasta este destul de nefondată, măsurată cu structura oricărei culturi, ea este neîntemeiată şi faţă de cazul special al activismului, care îşi poate propune ţinte practice de îmbunătăţire a sorţii omului, fără ca să se depărteze de ceea ce alcătuieşte finalitatea imanentă a oricărei culturi. Vom vedea, de altfel, că concepţia activistă nu este nici aşa de limitată cum poate să apară uneori. Nu este nicidecum adevărat că concepţia activistă este unilaterală, în sensul că ea s-ar lăsa condusă de o valoare exclusiv etică. În activism recunosc mai degrabă tripla orientare a eticului, a teoreticului şi a esteticului. Activismul este, fără îndoială, condus de iubirea de oameni, de aspiraţia către perfecţionarea sorţii omeneşti. Caracterul lui etic este incontestabil. Dar tot atât de adevărat este că în această hotărâre de perfecţionare a destinului omenesc, activismul nu procédé decât în baza credinţei că ştiinţa poate, în adevăr, să-l ajute, că în raţiunea omenească există virtualităţi ale căror realizări pot să aducă îmbunătăţirea sorţii umane şi, din acest

punct de vedere, putem sublinia un al doilea element al concepţiei pe care o înfăţişăm, şi anume patosul ei teoretic. În sfârşit, acela care se aşază din punctul de vedere al activismului cultural înţelege să înlăture diz armonia şi să obţină o armonioasă convieţuire socială. Natura însăşi, sălbatică şi ameninţătoare, doreşte a fi prefăcută de activism după modelul uman. Nicăieri în civilizaţiile activiste nu întâlnim întâmplătorul, arbitrarul, incoerentul; pretutindeni aflăm mai degrabă urma ordinii, a gândului omenesc organizator. Natura din jurul nostru pare în aceste locuri că tinde să devină o operă de artă. De aceea ni se pare a avea dreptate să spunem că una din valorile care conduce activismul cultural este şi valoarea estetică. Sensul activismului este deci cu mult mai larg, intenţia sa este mai multiplă decât a putut apărea acelora care au considerat-o numai ca o soluţie îngustă, exclusivistă, unilaterală.

Iată-ne ajunşi la sfârşitul expunerii pe care intenţionam s-o fac în studiul acesta. Nădăjduiesc că liniile mari ale acestui studiu sunt destul de limpezi, că problemele s-au succedat într-o ordine suficient de

logică, pentru a nu mai fi necesar ca acum, în ultimul moment, care ne este cu atât mai preţios cu cât trebuie să-l consacrăm unor consideraţii esenţiale, să mai fie necesar să revenim asupra planului şi să recapitulăm diviziunile largi ale expunerii noastre. Lucrurile cu care aş dori să închei sunt o aplicaţie succintă a principiilor şi directivelor elaborate la unele din împrejurările culturii româneşti. Lucrul îl socotesc important pentru că în literatura şi ideologia noastră una din problemele mai des discutate este aceea relativă la ţintele pe care cultura noastră trebuie să şi le propună şi la fundamentul ei adânc. Socotesc că această împrejurare este foarte semnificativă şi că, examinată de aproape, ea ne poate aduce unele învăţături.

Vom spune deci că cultura noastră se găseşte într-un interesant proces de adaptare raţională. Adaptarea iraţională, după cum a arătat de atâta vreme „Junimea”, a fost de la o vreme înlăturată. Forţa tradiţiilor seculare a slăbit, la un moment dat, din pricina unor împrejurări care îşi au realitatea lor şi care nu sunt numai produsul nefericit al unei închipuiri personale sau al unui spirit revoluţionar

democrat. Trecerea de la adaptările iraţionale la cele raţionale a fost determinată de o serie întreagă de condiţii economice şi politice, prin care ţara a trebuit să treacă într-un anumit stadiu al dezvoltării ei. Lipsită de directiva sigură a tradiţiilor, cultura noastră a început de la o vreme să se cugete pe sine, pentru că ea nu mai funcţionează cu forţa inconştientă a instinctelor. Atunci a apărut în literatura noastră acea preocupare despre ceea ce suntem, cugetarea asupra culturii româneşti şi asupra ţintelor ei. Toţi gânditorii noştri de seamă şi-au pus această problemă. Ceea ce este încă mai interesant este că în ansamblul vieţii noastre sociale a apărut un tip intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu uşurinţă în alte culturi, şi anume tipul omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate ştiinţifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre şi care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizaţiei ţării. În Franţa, în Anglia, în Germania veţi găsi reprezentat mai degrabă tipul intelectualului mărginit în specialitatea lui. La noi, vom găsi desigur şi acest tip, dar nu el ocupă primul plan al

importanţei culturale, ci conducătorul cultural, acela care caută sau crede a fi găsit soluţia globală a întregii probleme de cultură a ţării. Veţi recunoaşte în această definiţie multe personalităţi eminente ale scrisului şi gândirii româneşti mai noi.

În sfârşit, ca un alt fapt caracteristic pentru starea de lucruri pe care o înfăţişez, este, dacă îmi daţi voie să observ, însăşi înfăţişarea acestui studiu de filosofie a culturii, pe care am avut onoarea să-l dezvolt în faţa dv. Când am primit propunerea de a ţine un astfel de curs de la decanul nostru, d-l prof. D. Gusti, care a arătat şi bunăvoinţa cea mai înţelegătoare faţă de el, ideea a fost acceptată în mod cordial de Consiliul Facultăţii noastre. De unde interesul acesta pentru filosofia culturii, un curs care nu numai că nu s-a făcut niciodată aici (şi lucrul, vă rog să mă credeţi, l-am resimţit uneori ca o aspră dificultate), dar care este făcut foarte rar şi în alte universităţi străine? De unde această bunăvoinţă faţă de ideea acestui curs de filosofie a culturii, această caldă îmbrăţişare şi, dacă nu mă măgulesc prea mult, interesul pe care am crezut a-l putea recunoaşte la unii din dv? Desigur, din

realitatea problemei culturale înrădăcinată în această tendinţă de adaptare raţională, esenţială pentru întreaga noastră civilizaţie.

Când cunoaştem bine un drum, putem să-l parcurgem fără să băgăm de seamă şi nu ne interesează amănuntele pe care le întâlnim în cale. Atunci însă când ne-am rătăcit în pădure, facem un apel puternic la conştiinţa noastră, ne însemnăm fiecare detaliu ca să ne putem întoarce pe propriii noştri paşi, observăm muşchii copacilor ca să stabilim punctele cardinale, ne aflăm într-un moment de lucidă şi intensă conştiinţă. Este poate cazul omului de cultură român, acela pe care îl vizează acest exemplu. Pierderea vechilor adaptări iraţional-tradiţionale a făcut necesar apelul la conştiinţă, la meditaţia asupra problemei culturii româneşti şi asupra problemei culturii în genere, aşa cum am încercat s-o fac şi eu în cursul de anul acesta.

Am spus că la începutul veacului trecut cultura românească a renunţat la vechile ei valori. Pentru a ne exprima în termenii studiului nostru şi pentru a folosi rezultatele pe care le-am câştigat până acum, ne-am putea întreba care a fost valoarea care conducea cultura în epoca anterioară

secolului al XIX-lea. Întrebarea îşi găseşte uşor răspunsul. Vechea noastră călăuză a fost valoarea religioasă. Citiţi pe cronicari şi veţi vedea că înţelepciunea, etica, poezia, patosul lor este scos dintr-o adâncă viaţă religioasă. În momentul în care s-a renunţat la aceste orientări şi la vechea atmosferă, în primele decenii ale veacului al XIX-lea, concepţia care a început să conducă cultura noastră a fost raţionalismul revoluţionar şi democratic de tip francez. Generaţia care a urmat revoluţionarilor din 1848 a fost nedreaptă uneori cu raţionalismul înaintaşilor, pentru că de acest raţionalism a fost la un moment dat mare nevoie. Acest raţionalism a fost acela care a sugerat conştiinţei româneşti idealul libertăţii naţionale. Ceea ce a stat la baza primului naţionalism şi a primului liberalism românesc, adică la baza acelei atitudini care a reuşit, în cele din urmă, să cucerească pentru noi libertatea naţională şi libertatea cetăţenească, a fost desigur concepţia despre fiinţa raţională care este omul, demn prin raţiunea sa să trăiască liber şi să se determine autonom, ca fiinţă particulară şi ca fiinţă colectivă. Ceea ce s-a numit occidentalizarea noastră, convertirea

noastră la idealurile apusene, a fost un rezultat al concepţiei raţionaliste a culturii.

Astăzi, când nu mai suntem în vălmăşagul luptelor de idei de la 1860 – 70, putem privi cu seninătate trecutul şi ceea ce a însemnat pentru cultura românească un Eliade Rădulescu, un Rosetti, un Ion Brătianu. Dar ca oameni de ştiinţă, preocupaţi de adevăr, trebuie să spunem că în poziţia raţionalistă şi revoluţionară erau închise şi unele neajunsuri şi că relevarea lor a putut să îndreptăţească critica pe care generaţia imediat următoare a adus-o punctului de vedere al raţionalismului revoluţionar şi democrat. Mai întâi a apărut, ca o consecinţă a poziţiei raţionaliste, o imensă inflaţie legislativă. Ideea că prin votări de legi condiţiile vieţii naţionale pot fi ameliorate este o idee pe care noi, ca filosofi, ştim unde s-o înrădăcinăm: în credinţa că raţiunea omenească, aşa cum ea se exteriorizează în legi publice, poate să îmbunătăţească realitatea socială. Profundă eroare şi antipsihologică vedere! N-au existat legi care să posede această magică virtute ca, prin simpla decretare a unor măsuri, care mai târziu pot să nu fie aplicate, realitatea socială să ia un alt curs.

Din ce provine oare desuetudinea atâtora din legile votate de Parlamente? Tocmai din cauza insuficienţei concepţiei raţionaliste, care îşi închipuie că din simplă inspiraţie a raţiunii şi prin virtutea magică a sentinţelor ei, realitatea poate fi îndreptată. Eroare profundă, pe care noi, care avem o mai[11] bună disciplină psihologică, o putem recunoaşte şi denunţa. Acest lucru l-a văzut foarte bine Titu Maiorescu.

Din înseşi excesele raţionalismului şi din relevarea neajunsurilor legate de el îşi capătă o legitimare concepţia pe care a reprezentat-o generaţia junimistă. Odată cu perimarea concepţiei raţionaliste a culturii, concepţia ei istorică a început să se implânte tot mai adânc, să câştige tot mai mult teren în cultura noastră. Este drept să spunem că acela care a lucrat mai întâi la promovarea punctului de vedere istoric în cultura noastră a fost Kogălniceanu, care în vremea studiilor sale în Germania stătuse sub influenţa istorismului. Kogălniceanu, după cum ştiţi, a fost la Berlin elev al lui Savigny, şeful şcolii istorice în jurisprudenţă. Maiorescu, la rândul lui, aducea o contribuţie însemnată concepţiei

11 **In textul de bază : mare (n. ed.).**

istorice a culturii, cu toate că în propria sa formaţie intraseră ca elemente hotărâtoare mai mulţi factori împrumutaţi evoluţionismului englez şi metafizicii germane. Acela însă care s-a cufundat adânc în izvorul de inspiraţie al istorismului german şi acela care s-a alimentat bogat din tezaurul de tradiţii istorice al poporului nostru, pentru a extrage de aici substanţa unor adevăruri esenţiale, a fost Eminescu.

Iată cum şi în ritmul culturii noastre s-au succedat concepţiile cele mai reprezentative despre idealul cultural. Ne găsim acum însă într-un moment în care intrăm într-o nouă fază, şi dacă nu mă înşel chiar în faza activismului cultural. Astăzi nu mai credem cu naivitate în puterea magică a legilor şi nu ne mai mulţumim să contemplăm tradiţiile istorice. Astăzi trebuie să ne organizăm. Temperamentul care trebuie încurajat este temperamentul productiv. Creatorul este omul de care cultura românească are mai multă nevoie, şi lucrul a fost – resimţit şi exprimat de mai multe personalităţi, în mai multe feluri. Consideraţi tendinţa răspândită astăzi în întreaga ţară de a crea organisme noi, care să se conducă de rezultatele ştiinţei şi să

intervină activ în rosturile noastre publice, pentru a le transforma. Totul ne spune că vrem să ne desăvârşim. Această desăvârşire noi ştim însă că n-o putem obţine prin decretele magice ale raţiunii care descoperă adevărul, convinsă că, formulându-l, el se realizează. Noi trebuie, luând contact cu marile probleme care ne privesc de aproape, să devenim oameni de iniţiativă şi să intervenim activ. Ce ne va conduce, ce trebuie să ne conducă în efortul acesta? Mai întâi credinţa în ştiinţă, în puterea şi eficacitatea raţiunii omeneşti. Apoi iubirea de oameni şi patriotismul, hotărârea de a veni în ajutorul semenilor cu care suntem întruniţi pe acelaşi pământ, cu care împărţim moştenirea aceluiaşi trecut şi aspiraţiile către acelaşi viitor şi, în sfârşit, mişcaţi de iubirea ordinii şi armoniei estetice, hotărârea de a da civilizaţiei noastre caracterul unei opere de artă.

TEZELE UNEI FILOSOFII A OPEREI

1. PUNCT DE PLECARE

Necontenit drumurile cugetării mele s-au oprit în faţa ideii de operă. În *Estetica* (1934 – 1936) mi-am propus să studiez frumosul artistic, acela realizat de operele artei. În *Introducere în teoria valorilor*

(1942) am distins între valori şi bunurile care le întrupează şi dintre care unele sunt date, iar altele produse, acestea din urmă fiind opere ale tehnicii, ale ştiinţei sau ale artei. Am preconizat în *Filosofia culturii* (1944) o concepţie activistă a culturii, adică lucrarea de transformare a naturii în sensul aspiraţiilor omului, prin operele lui. Socotesc deci că întreaga mea contribuţie cere să se completeze printr-o teorie generală a operei, în cadrul căreia să pot înscrie o nouă filosofie a operei de artă, obiectul principal al cercetării mele.

Scrierea de faţă îşi propune deci: 1) să descrie opera în afară de relaţiile ei de spaţiu şi timp, adică să construiască fenomenologia ei, 2) să urmărească felul în care opera se constituie în spaţiu, adică să înfăţişeze principalele categorii ale formei, în special ale formei artistice, 3) să stabilească conexiunile operei în spaţiul social, adică legăturile ei cu celelalte opere produse de om şi acţiunea lor asupra fiecărui individ, 4) să prezinte destinul operei în timp, modul în care se afirmă, trăieşte, moare, uneori reînvie, neîncetatele oscilaţii ale vitalităţii ei.

N-aş da măsura întregului meu îndemn,

dacă aş înfăţişa lucrarea de faţă numai ca pe produsul necesar al cercetării mele de până acum. Desigur, omul care a trecut de miezul vieţii lui şi a împlinit o parte din sarcina ce i-a fost hărăzită priveşte în urmă şi caută firele prin care se leagă feluritele lui lucrări, stabileşte între acestea punctele de intersecţie şi de convergenţă, concepe rodul întregii lui osteneli ca pe o singură *operă.* El se poate întreba atunci care este esenţa operei, în ce relaţie stă ea cu activitatea naturii şi cu celelalte tipuri ale muncii omeneşti, ce principii ale formei au călăuzit-o, ce însemnătate poate avea ea în viaţa oamenilor şi ce soartă îi este rezervată?

Dar în timp ce încearcă să obţină această lumină asupra operei sale şi să se întărească prin conştiinţa de a fi construit, a suit în jurul său delirul distrugerii şi priveşte urmele rănilor lui încă nevindecate. Împotriva demenţei, care ar mai putea încerca să înmulţească ruinele în jurul său, omul de azi înţelege că principala lui misiune este să construiască opere, să refacă şi să îmbogăţească civilizaţia lui. Filosofia practică, prin meditaţiile ei asupra esenţei, formei, conexiunilor sociale şi a

vieţii operei, se leagă astfel cu preocuparea cea mai vie a omului de astăzi.

2. MUNCĂ ŞI OPERA

Prima lumină pe care o putem obţine asupra esenţei operei o dobândim actualizând reprezentările implicate de cuvântul care o denumeşte, mai cu seamă dacă alăturăm acest cuvânt de termeni apropiaţi şi pe care vorbirea curentă îi asociază adeseori. Desigur, opera este produsul muncii, un rezultat al ei. Nu orice muncă produce însă opere. Există munci improductive, activităţi care se desfăşoară în van: opera nu le încununã. Dar chiar muncile productive, ca, de pildă, acele cu un rol pozitiv în economia unei societăţi, nu se concretizează până la urmă într-o operă. Munca unui salahor, a unui muncitor care controlează şi face să funcţioneze o maşină, nu produce o operă. Opera este produsul singurelor munci capabile să sfârşească într-un rezultat concret şi relativ durabil. Vorbim apoi de munca organismului, dar nu de opera lui. Inima munceşte din greu în timpul ascensiunilor laborioase. Vorbim apoi, printr-o metaforă abia simţită, şi de munca unei maşini. Dacă vorbim de munca organismului şi de aceea a maşinilor, dar nu

de opera lor, împrej urarea provine nu numai din lipsa rezultatului concret şi durabil, dar şi din aceea a finalităţii sau a agentului moral sau a valorii. Nu asociem cu munca unei maşini sau a unui organ ideea unei cauze finale, adică a reprezentării unui scop care ar călăuzi-o în timpul efortului său. Fiziologii vorbesc de mecanismul inimii; ipoteza finalistă le este inutilă pentru a explica modul în care muşchiul cardiac absoarbe şi respinge lichidul sanguin. Desigur, activitatea inimii face parte din unitatea funcţională a unui agent fizic şi maşina nu lucrează decât supravegheată de un lucrător. Agentul fizic nu este însă şi unul moral şi lucrătorul, cu însuşirile lui de atenţie, conştiinciozitate şi abilitate, rămâne exterior muncii însăşi a maşinii. Când vorbim de munca maşinii, iar nu de aceea a lucrătorului care o conduce, nu ne reprezentăm în ea o prezenţă umană, calitatea morală a unei persoane. Deşi din maşină pot ieşi obiecte concrete, durabile şi valoroase, lipsa calităţii ei de persoană, de agent moral, ne împiedică a vorbi despre operele ei. Tot astfel, cu toate că şi organismul, prin produsele lui, poate produce unele obiecte concrete şi de o

oarecare durabilitate, lipsa de valoare a acestora ne opreşte a vorbi despre opera lui. Lipsa unuia singur din atributele amintite, produs concret şi durabil, finalist, al unui agent moral, posedând o valoare, retrage rezultatului unei munci calitatea unei opere. Opera întruneşte însă toate aceste atribute. Prelungind aceste prime indicaţii, furnizate de analiza vorbirii, putem obţine o definiţie a operei.

3. MUNCA SAU OPERA NATURII?

Cât de indispensabilă este gruparea tuturor atributelor semnalate mai sus, pentru a distinge între simpla muncă şi aceea care se încunună printr-o operă, ne dăm seama atunci când ne oprim în faţa activităţilor naturii. Un naturalist, căruia îi este suficientă ipoteza materialistă şi mecanicistă, va vorbi cel mult de munca naturii. Un filosof spiritualist sau un panteist vor vorbi despre opera ei. Cine admiră opera naturii, cu prilejul înfloririlor ei periodice sau a speţelor vegetale şi animale care s-au diferenţiat treptat şi stăpânesc azi pământul, sau cu ocazia proceselor geologice care au conformat peisajul planetei noastre, gânditorii şi poeţii care îşi mărturisesc entuziasmul lor cu

privire la miracolul armoniei în organizarea materiei vii şi chiar la frumuseţea aspectelor luate de materia moartă, introduc neapărat, în chipul lor de a considera natura, ideea finalităţii, a calităţii morale a agentului creator şi a valorii produsului lor. Divinitatea exterioară creaţiei sau spiritul infuz în întreaga natură lucrează călăuzit de un scop, după un plan, prin spontaneitate morală şi obţinând valori, pentru toţi filosofii spiritualişti, teişti sau panteişti. Ipoteza spiritualistă şi religioasă este totdeauna prezentă în vorbirea acelora care ne invită să admirăm operele naturii. Respingerea acestei ipoteze nu ne mai dă dreptul să vorbim decât despre munca ei.

4. DEFINIŢIA OPEREI

Opera, orice operă, este deci produsul finalist şi înzestrat cu o valoare al unui agent moral, de obicei al unui om, considerat în calitatea morală a fiinţei lui. Produsul pe care îl numim operă are o realitate concretă şi relativ durabilă. Realitatea lui se afirmă atunci când se desparte de creatorul care l-a produs. Relaţiile operei cu creatorul său sunt însă mai complexe, după cum vom vedea din

desfăşurarea acestei analize. Deocamdată ne este suficient să observăm că nu există operă decât acolo unde produsul s-a izolat de creatorul lui şi de procesele active care i-au premers. Câtă vreme artistul visează sau lucrează şi atâta timp cât savantul experimentează, îşi verifică rezultatele, le completează sau le amendează, opera nu există încă. Opera apare numai atunci când creatorul simte că lucrarea lui a atins un termen dincolo de care este inutil să mai continue şi atunci când, în spaţiul lumii, opera ocupă o poziţie opusă creatorului său, creatorul privind din punctul său către punctul operei şi luând cunoştinţă de ea ca de un lucru deosebit de sine.

Pentru a atinge acest rezultat, creatorul şi-a propus un scop şi a lucrat după un plan. Există, desigur, în cristalizarea treptată a unei opere şi efecte neprevăzute de creator, independente de scopul propus şi de planul după care lucrează. Există în cursul realizării unei opere şi substituţii de scopuri, creatorul orientându-se la început după un scop şi hotărându-se apoi să adopte un altul. Nu există însă opere produse în întregime de întâmplare. Efectele neprevăzute au trebuit să fie selectate,

introduse într-o structură finalistă, recunoscute adică drept utile şi adaptate scopului urmărit. Iar acest scop, oricâte alte scopuri anterioare ar fi înlocuit şi oricât de târziu ar fi început să orienteze lucrarea către rezultatul ei definitiv, a trebuit să se precizeze pentru ca opera să apară.

Produsul finalist, care este opera, creatorul îl obţine conformând un material. Materialul nu trebuie să fie neapărat materie: materialul nu este totdeauna material. Un savant, un filosof, un moralist conformează un material spiritual, un material de concepte, de judecăţi, de raţionamente. Lucrarea de notaţie a rezultatelor sale poate fi o operaţie secundară şi neesenţială. Auguste Comte, meditându-şi lucrările până în ultimele lor amănunte, aşa cum ne asigură biografii lui, putea să-şi considere opera împlinită încă din faza ei pur mentală, înainte de transcrierea ei grafică. De asemeni, un inginer poate să-şi privească opera încheiată îndată ce încredinţează proiectul său constructorilor tehnici, care urmează s-o realizeze materialmente. S-ar putea spune că în cazul inginerilor, opera trece prin două faze ale materializării, opera este însă gata

odată cu cea dintâi dintre ele, adică cu proiecţia în plan a viitoarei lucrări spaţiale. Evident, împrejurarea se schimbă pentru alţi creatori de opere. Pentru unii din aceştia realizarea materială a concepţiei lor poate să modifice concepţia însăşi. Pictorii şi sculptorii, dar şi unii meşteşugari, fac adeseori această experienţă. Materia nu este pentru ei un vehicul indiferent al concepţiei, ci un factor cu rol pozitiv şi creator în desăvârşirea operei. Sculptorul care, modelând lucrarea sa în pământ, o vede tăiată în piatră sau turnată în bronz, ştie că felul materiei pe care o va întrebuinţa este un factor constitutiv al operei sale. Opera este pentru el esenţialmente materială.

Manevrând un material, creatorul îi dă o formă. Rămâne o problemă, pe care urmează încă s-o discutăm, dacă analiza filosofică poate menţine deosebirea curentă dintre materialul şi forma operei. Este mai probabil că nu există material absolut amorf şi că în cel mai brut dintre ele a lucrat un principiu formal. Forma însăşi este unitatea unei multiplicităţi, o *unitas multiplex.* A conforma înseamnă a unifica, a integra o multiplicitate. Cum nu există însă decât

materiale formate, fie numai chiar prin lucrarea pregătitoare a naturii, a conforma înseamnă a integra o multiplicitate de unităţi multiple. Orice operă este un întreg multiplu. Din acest punct de vedere, a crea o operă înseamnă a duce mai departe lucrarea de organizare formală a naturii.

Operele omeneşti se înlănţuiesc astfel cu procesele naturii, dar, în acelaşi timp, i se opun acesteia. Căci orice operă este un obiect nou în natură, pe care natura nu l-a putut singură produce. Forţele naturii pot dezorganiza opera umană, dar n-o pot înlocui. Există o adversitate continuă între natură şi operele omului, deşi acestea nu se pot produce decât conformând materialele puse la îndemână de natură şi folosind mijloacele date împreună cu legile ei. Solidaritatea operei cu natura nu exclude însă antagonismul lor. Orice operă este apoi supraadăugată naturii. Suma tuturor operelor alcătuieşte, pe planeta noastră, o regiune nouă, o sferă de provenienţă pur umană, *tehnosjera.* Un organism animal sau o plantă, în momentul apariţiei lor, sunt şi ele obiecte noi, în sensul că lipseau până atunci din natură; ele posedă, cu alte cuvinte, o noutate cantitativă, dar nu şi una

calitativă. Opera are însă totdeauna o noutate calitativă. A zecea mie sau a suta mie de perechi de ghete ieşită dintr-o fabrică au o valoare deosebită, o altă calitate economică, tocmai pentru că sunt a mia sau a suta mie pereche de ghete. Plantele şi animalele nu-şi schimbă calitatea odată cu multiplicarea lor, decât atunci când sunt cultivate de om pentru a satisface unele din nevoile lui; plantele de pe terenurile de cultură şi animalele din crescătorii se înscriu însă printre operele omului; ele fac parte din tehnosferă.

Printre opere sunt unele care sunt nu numai noi, dar şi unice. Calitatea lor deosebită nu provine din punctul pe care îl ocupă într-o serie omogenă, ci tocmai din faptul că nu aparţin unei serii, nu s-au repetat şi nu sunt repetabile. Acestea sunt operele ştiinţei, ale filosofiei, ale artei. Noutatea lor este originalitate. Există deci o noutate cantitativă, una calitativă şi una calitativ-originală. Acest din urmă atribut îl recunoaştem numai operelor savanţilor, filosofilor şi artiştilor.

O nouă deosebire ne apare în punctul acesta. Deşi originale, operele ştiinţei şi ale filosofiei nu sunt ataşate de materialul în

care se manifestă decât prin legături disolubile. Aceeaşi teorie ştiinţifică sau filosofică, aceeaşi prezentare de fapte sau aceeaşi argumentare se poate face cu alte. Cuvinte, într-o altă ordine sau cu alte metode ale expunerii. Numai operele artei sunt atât de indisolubil legate de forma înfăţişării lor materiale, încât orice schimbare a acesteia le modifică sensul şi valoarea. Originalitatea operei de artă exprimă deci un raport special între concepţia artistului şi forma materială care o manifestă. Precizăm natura acestui raport atunci când spunem că originalitatea operei de artă este imutabilă.

Distingând între forma manifestării lor materiale şi sensul lor, putem spune că operele ştiinţei, ale filosofiei şi ale artei sunt simbolice. Ele au acest caracter ca orice fapt de limbă. Cuvântul sonor sau scris şi legătura dintre cuvinte semnifică o realitate deosebită de ele însele, şi anume un concept sau o legătură de concepte. Cele dintâi sunt, aşadar, *ceva* pus în locul *altcuiva,* substitute sau simboluri. Realitatea substituită prin cuvinte şi prin conexiunile lor, adică formaţiunile intelectuale pe care le numim concepte,

judecăţi sau raţionamente, au în operele filosofiei şi ale ştiinţei un înţeles precis. Când regăseşte acest înţeles, adică atunci când în locul substitutului a aflat substituitul, spiritul îşi întrerupe cercetarea. Spunem, din această pricină, că înţelesul unei opere ştiinţifice sau filosofice ocupă adâncimea unei perspective limitate. În operele artei însă, dincolo de substitutul format de cuvinte, sunete, mişcări, linii, forme, volume, culori etc., regăsim un înţeles pe care nu-l putem subordona unui concept sau unei legături de concepte precise, un înţeles mai bogat şi care, debordând necontenit conceptul, provoacă lucrarea niciodată limitată a restabilirii înţelesului. Simbolul artistic este deci ibmitat. Originalitatea artistică este nu numai imutabilă dar şi ilimitat-simbolică.

Însumând rezultatele analizei de mai sus şi înainte de a le valorifica în atâtea probleme ale fenomenologiei generale a operei şi ale aceleia speciale a operei de artă, putem spune că opera este *produsul finalist şi înzestrat cu valoare al unui creator moral, care, întrebuinţând un material şi integrând o multiplicitate, a introdus în realitate un obiect calitativ nou*.

Acest obiect calitativ nou este original şi simbolic în cazul operelor filosofiei şi ale ştiinţei. El este imutabil original şi ilimitat simbolic în cazul operelor artei.

5. NATURA, TEHNICA, ARTA Controverse de frontieră

Definirea operei şi, în cele din urmă, a operei de artă, s-a făcut printr-o serie de atribute, a căror însumare continuă marchează trecerea de la natură la tehnică şi la artă. Există însă şi unele controverse cu privire la delimitarea acestor domenii. În şirul operelor, arta este cea mai determinată, aceea care întruneşte numărul cel mai mare de atribute. Retrăgând unul sau altul din aceste atribute, parcurgem drumul invers: de la artă, la tehnică şi la natură. Există deci posibilitatea ca, din unghiul artei, să precizăm graniţele domeniilor conexe şi să limpezim unele din controversele care pot apărea cu această ocazie. Opera de artă ne-a apărut deci ca:

1. Produsul
2. Unitar şi multiplu.
3. Înzestrat cu valoare.
4. Obţinut prin cauzalitate finală.
5. Al unui creator moral.
6. Dintr-un material.

7. Constituind un obiect calitativ nou.
8. Original imutabil – şi
9. Ilimitat simbolic.

Prin singurele prime două atribute nu ne găsim încă în domeniul operelor. Natura cunoaşte şi ea produse de integrare, unitare şi multiple. Evident, aceste produse posedă adeseori o valoare, totuşi aceasta nu apare decât prin munca omului care trebuie să opereze cel puţin pentru a le extrage şi a le transporta, dacă nu pentru a le da un început de transformare. Arborele din pădure nu devine o valoare decât abătut şi transportat, dacă nu şi transformat în material de construcţie. Intervenţia muncii unui om, adică a unui agent moral, valorifică produsele naturii şi le dă caracterul unor opere. Am văzut însă (§ 3) că în ipoteza unei metafizici spiritualiste, teiste sau panteiste, produsele naturii pot fi considerate şi ele ca opere, valoarea provenindu-le atunci din alt izvor decât din acel al muncii omeneşti, dar tot din activitatea unui agent moral.

Cu al treilea atribut, din şirul celor notate mai sus, intrăm deci în domeniul operelor, dar deocamdată în acel al operelor tehnice. Orice operă tehnică este un produs

material de integrare, valoros, finalist, datorit unui creator, înscriind în realitate un obiect nou. Noutatea operei tehnice este oare cantitativă sau calitativă? Putem oare recunoaşte operelor tehnice noutate originală? Desigur, prima operă tehnică dintr-o serie omogenă, primul telefon, primul avion, primul post de radio-emisiune şi radio-recepţie au fost opere originale. Toate celelalte opere tehnice de acelaşi fel, repetând modelul iniţial, n-au mai avut decât o noutate cantitativă, deopotrivă cu a tuturor operelor pe care le numim bunuri economice sau mărfuri. Între primul şi al miilea aparat de radio există deosebirea dintre calitate şi cantitate. Prin calitatea originalităţii lor, primele opere tehnice dintr-o serie, aşa-zisele invenţii, se înrudesc cu operele ştiinţei. Inventatorul nu este numai un tehnician, dar şi un om de ştiinţă, un savant cunoscând principiile şi legile. Ceilalţi făuritori de opere, care repetă invenţia primitivă, sunt numai tehnicieni. Prin atributul originalităţii, intrăm deci în domeniul ştiinţei, ca şi al filosofiei. Am văzut, în fine, că abia prin originalitatea imutabilă şi prin simbolismul iii – mitat pătrundem în regiunea artei. Analizele

ulterioare ne vor arăta că multe din operele care aspiră la condiţia artei, dar cărora le lipsesc calităţile ei[12] esenţiale, reurcă, de fapt, în domeniul teoretic sau în cel tehnic.

6. REALISMUL ŞI IDEALISMUL OPEREI

Fiind un produs, opera este exterioară producătorului. Ideea de produs nu presupune însă neapărat exterioritatea spaţială. Un gânditor care îşi meditează lucrarea sa până în ultimele amănunte, înainte de a o încredinţa hârtiei şi tiparului, poate spune că opera sa a fost gata încă din faza ei pur mentală. În ce sens opera acestuia îi este însă exterioară? Mai întâi în sensul că opera este exterioară proceselor care au premers-o, că este termenul final şi încununarea acestora. Împrejurarea aceasta este însă un caz limită şi oarecum conjectural. În marea majoritate a cazurilor, exterioritatea este şi spaţială. Dar, după cum în soluţie ideală, exterioritatea nu trebuie să fie neapărat spaţială, nici simpla desprindere spaţială nu este suficientă pentru a se obţine caracterul exteriorităţii faţă de producător, în sensul care este caracteristic operei. Opera este exterioară

12 în manuscris : lor (n. ed.).

creatorului în înţelesul mai precis că s-a dezvoltat şi există după propriile ei legi.

În această din urmă direcţie se poate vorbi nu numai despre exterioritatea operei, dar şi despre autonomia sau despre realismul ei. Unii cugetători au mers până acolo încât au susţinut că orice invenţie este, de fapt, o descoperire, că orice operă este oglindirea unui model inalterabil, că „prima apercepţie imaginativă a operei viitoare apare inventatorului nu ca o construcţie, ci ca o percepţie" (El. Souriau, *L'Avenir de l'esthétique,* 1929, p. 112). După mai multe încercări fără consecinţe, nu dobândeşte adeseori pictorul impresia că „îşi deţine", în fine, tabloul? Un artist care urmăreşte o temă şi caută s-o dezvolte într-o operă face adeseori experienţa consistând în modificarea temei în favoarea operei. Referindu-se la astfel de experienţe, psihologul Fr. Paulhan, clasificând tipurile invenţiei, a trebuit să distingă pe acela care constă în deviaţia concepţiei primitive prin împrejurările realizării *(déviation par réalisation).* Este ca şi cum opera s-ar dezvolta după propria ei legalitate, nu numai independentă, dar, uneori, antagonistă faţă de tendinţele creatorului

ei, de unde sentimentul de conflict şi luptă pe care acesta îl resimte în timpul realizării operer. Astfel de constatări au îndreptăţit pe unii cugetători să vorbească despre un realism, în sens platonic, al operei sau, întrebuinţând o expresie figurată, aşa cum face El. Souriau, de un *pygmalionism* la ei, cu referire la mitul antic al sculptorului Pygmalion, care, îndrăgostindu-se de statuia creată de el, a cedat sentimentului oricărui creator că opera este ceva deosebit de sine însuşi, o fiinţă cu care se pot stabili relaţiile prin care oricine din noi se leagă cu fiinţele dinafară de noi înşine.

Toate aceste fapte sunt incontestabile. Sunt însă ele suficiente pentru a afirma realismul platonic al operei? Pentru cine nu se decide uşor a adopta ipoteza metafizică, atâta timp cât n-a istovit explicaţiile fenomenale, nu este oare mai just a spune că aşa-zisa legalitate autonomă a operei nu este decât efectul care rezultă, pentru conştiinţa creatorului, atunci când el s-a angajat în realizarea unui scop, când s-a încatenat într-o finalitate pe care, deşi el însuşi a ales-o, trebuie să continue a şi-o lumina şi trebuie s-o apere împotriva sugestiilor lăturalnice? Opera are o viaţă a

ei, o legalitate autonomă şi imanentă, nu pentru că reproduce un model superior şi etern, dar pentru că se dirijează după un Scop ales de creator, care îi prescrie apoi drumul realizării.

Sentimentul luptei cu opera nu provine, pentru creator, din caracterul constrângător al modelului pe care opera ar năzui să-l reproducă, ci din faptul că lucrarea finalistă a realizării poate să fie uneori ezitantă, poate să nu se lumineze prin aceeaşi limpede conştiinţă în toate etapele ei. Orice operă este, fără îndoială, produsul unei invenţii, deşi nu al uneia arbitrare. Materialul şi mijloacele de care creatorul dispune, legile naturale de care trebuie să ţină seama, limitează invenţia, îi dau un anumit curs. Dar material, mijloace tehnice, legi naturale sunt adaptate scopului postulat de inventator, sunt introduse în structura finalistă a operei viitoare. Oricare ar fi limitele de care creatorul trebuie să asculte, la originea operei stă postularea idealistă a scopului urmărit. A inventa înseamnă a face natura să se supună unei cauze finale, afirmată şi dorită de inventator. Opera consecutivă actului de invenţie este un produs ideo-realist.

7. CUNOAŞTERE ŞI CREAŢIE

Dacă orice act de invenţie constă din subordonarea naturii unei cauze finale postulată de inventator, atunci înaintea invenţiei trebuie să stea cunoaşterea naturii, ştiinţa trebuie să precea dă creaţia, teoria anticipează practica. Împrejurarea pare cu atât mai adevărată cu cât realizarea unui scop prin cunoaşterea naturii se face prin intermediul cunoaşterii altor legi şi proprietăţi ale naturii. Montarea celui mai simplu aparat presupune cunoştinţa mai multor fapte şi raporturi naturale de fapte, pe care inventatorul trebuie să le facă a funcţiona împreună, într-o structură finalistă ierarhică. Inventatorul telefonului a postulat scopul transmiterii vocii la distanţă şi a folosit, pentru realizarea acestui scop, proprietatea se înteii electrice de a se propaga de-a lungul unui fir metalic, apoi proprietatea membranelor vibrante, apoi pe acele ale camerelor de rezonanţă, apoi pe acele ale materialelor rău conducătoare de electricitate etc. Numai prin punerea de acord a tuturor cunoştinţelor relative la aceste proprietăţi naturale, încatenate într-o structură pe care o numim ierarhică, deoarece fiecare din ele slujeşte scopului

principal în grade felurite de însemnătate, a putut inventatorul telefonului să obţină un aparat prin care vocea să fie transmisă şi receptată cu suficientă claritate. Cunoaşterea este deci coextensivă cu întregul act de invenţie şi îl sprijină în fiecare din punctele sale; ea singură îl face posibil şi eficient. Dacă totuşi se cuvine a deosebi între cunoaştere şi creaţie, împrejurarea ar fi legitimată numai de faptul că una ar fi anterioară celeilalte, că simplele cunoaşteri ar anticipa înşiruirea lor finalistă, că, de pildă, înaintea tehnicii inginereşti ar sta mecanica raţională şi fizica sau că înaintea medicinei şi-ar spune cuvântul fiziologia. Deosebirea dintre cunoaştere şi creaţie s-ar mai justifica prin aceea că cea dintâi ar fi contemplaţie dezinteresată, pe când cea de-a doua, activitate practică. Dacă cunoaşterea susţine creaţia în toată întinderea ei, nu este mai puţin adevărat că în trecerea de la una la alta s-ar fi introdus un factor nou: gestul care forţează întâlnirea mai multor proprietăţi naturale. Acest gest s-ar produce numai după ce contemplaţia adevărului s-ar fi terminat; numai după ce contemplaţia adevărului ar ajunge la ţintele ei, ar intra în

rolul lor fantezia practică şi gestul făptuitor.

Acest mod de a-şi reprezenta relaţia dintre cunoaştere şi creaţie, comun atâtora, are nevoie de mai multe modificări. Mai întâi, nu pare deloc adevărat că cunoaşterea ar fi contemplaţie şi că actul creaţiei ar apărea numai după ce cunoaşterea contemplativă ar înceta. Cunoaşterea înţeleasă ca stare de contemplaţie este, în mentalitatea curentă, o veche rămăşiţă platonică. Pentru conştiinţa modernă, cunoaşterea este deopotrivă activitate, căci nu cunoaştem decât lucrând pentru a pune de acord ideile şi experienţele noastre, eliminând contradicţiile dintre ele, corectând erorile. Caracterele oricărei opere sunt şi acele ale operei intelectuale a cunoaşterii. Lucrarea unui savant este şi ea un produs exterior şi autonom, obţinut adeseori prin lupta creatorului cu sine însuşi. Imperativul obiectivităţii, căruia savantul trebuie să i se supună, provoacă adeseori în conştiinţa lui sentimentul unui conflict, cu prejudecăţile, cu tendinţele lui afective. Lucrarea intelectuală se dezvoltă astfel după propria ei lege, uneori în antagonism cu înclinaţiile creatorului. Ceea ce rezultă apoi din cercetarea savantului

este tot un produs de unificare, întocmai ca orice operă. Nu este, în fine, deloc adevărat că lucrarea de creaţie n-ar fi decât aplicarea rezultatelor cunoaşterii, despărţită de acestea prin gestul făptuitor. Cine gândeşte astfel perpetuează reprezentarea pozitivistă, potrivit căreia ştiinţa în serviciul tehnicii n-ar fi apărut decât după ce s-a epuizat sarcina cunoaşterii pure, filosofice. În cunoscuta sa „lege a celor trei stadii”, Auguste Comte a dat o întinsă aplicaţie acestei idei, moştenită de el însuşi de la gânditorii veacului al XVIII-lea. Ideea nu pare însă adevărată nici dacă o privim în perspectivă istorică, nici dacă încercăm s-o controlăm în împrejurări mai apropiate de noi. Filosofia grecească, citată de obicei ca o fază a cunoaşterii pure, a fost anticipată de civilizaţiile tehnice ale Orientului. Marilor sisteme filosofice ale veacului al XVII-lea le-au premers lucrările fizicienilor şi tehnicienilor Renaşterii. Sunt oare independente atâtea din descoperirile fiziologiei mai noi de observaţiile clinicii medicale? Este absolut sigur că fizica modernă nu şi-a putut întinde domeniul ei decât prin lucrările practice ale inventatorilor ultimului secol. Îndrumată

mai totdeauna, la început, de observaţiile culese în realizarea unei opere practice, ştiinţa a putut să se orienteze un timp după finalităţi aşa-zicând pur teoretice, dar necontenit, în dezvoltarea ei mai veche sau mai nouă, ea a fost interceptată şi a primit un nou impuls de vitalitate din interesele şi atitudinile omului practic. Legea celor trei stadii, care postulează prioritatea în timp a ştiinţei teoretice, are deci nevoie de o serioasă revizuire. Ştiinţa şi aplicaţiile ei şi, în mod mai general, cunoaşterea şi creaţia par a sta mai degrabă într-un raport de intimă şi continuă întrepătrundere.

8. JOC, EXPRESIE ŞI ARTĂ

Vechea estetică, din lungul răstimp al antichităţii, Renaşterii şi clasicismului, era o disciplină descriptivă şi normativă. Ea descria tipurile de opere, diferenţiate după materialul şi genul lor. Această descriere lua forma unei normalizări. Stabilind cum procedează feluritele arte, arhitectura, pictura, muzica, poezia etc. Şi aşa-zisele genuri (elegia, idila, satira, comedia, tragedia), se proceda la prescrierea regulilor care urmează a fi respectate în realizarea acestora. Tratatele unui Aristotel, Cicero, Quintilian, Vitruviu, acele ale unui

Leonardo, Alberti, Dürer, Scaliger, Vida, Boileau, Vossius etc. Posedă îndoitul caracter semnalat. În toate, deopotrivă, cunoaşterea structurilor de opere include şi pe aceea a regulilor ce le domină. Mai târziu, interesul s-a deplasat de la acest punct către cunoaşterea proceselor care compun activitatea creatoare. A fost un moment crucial în dezvoltarea esteticii moderne, acela în care artiştii încep să se observe şi să noteze felul în care se desfăşoară, pentru ei, procesul creaţiei. Corespondenţa lui Goethe cu Schiller, scrisorile lui Mozart, carnetele lui Beethoven, jurnalele intime ale unui Delacroix sau Hebbel etc. Reprezintă unele din documentele cele mai interesante ale acestei noi orientări. Interesul pentru structurile normative devenea mai slab şi din pricina ruinării vechilor genuri, mai cu seamă a genurilor literare, odată cu amestecul lor, preconizat de romantism. În fine, întreaga dezvoltare a ştiinţelor moderne mută centrul cercetării de la descriere la explicaţie. Cine compară scrierile naturalisée ale unui Buffon cu acele mai noi ale unui Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck şi Cuvier, dobândeşte

măsura schimbării de metodă şi preocupare introdusă în intervalul care îi separă. Transformarea poate fi semnalată nu numai în ştiinţele naturii, dar şi în acele ale omului, de pildă în estetică. Astfel, de unde în lungul trecut al vechii estetici, artistul, ca fiinţă activă şi ca factor explicativ al operei, nu juca niciun rol, fiinţa lui se situează acum, tocmai cu acest rol, în centrul de perspectivă al esteticii mai noi. Două teorii au polarizat vederile noilor cercetări asupra cauzalităţii artistice: teoria artei ca joc şi a artei ca expresie. Dacă există opere de artă, susţine cea dintâi, lucrul s-ar explica prin aceea că există indivizi care, dispunând de un surplus de energie, îl cheltuiesc în executarea acelor lucrări dezinteresate, lipsite de finalitate practică, pe care le numim opere de artă. Pentru alţi teoreticieni, arta este produsul nevoii artistului de a exprima tendinţele lui profunde, pe acele pe care le împarte cu grupul lui naţional sau social sau pe acele pe care, pentru un motiv anumit, societatea sau propria conştiinţă morală le împiedică de a se manifesta. Arta ca expresie şi dependenţele particulare ale acestei teorii, arta ca întregire sau ca eliberare, sunt al

doilea produs al noii estetici cauzale.

Insuficienţele acestor teorii ne apar astăzi evidente. Mai întâi, noţiunea însăşi a „dezinteresării” este una din cele mai contestabile. Căci ce poate să însemne afirmaţia că arta este produsul unei activităţi dezinteresate? Un interes profund călăuzeşte creaţia operei, şi anume, tocmai interesul de a crea. Vrea oare să spună teoria artei ca joc dezinteresat că interesul care o domină este de altă natură decât acel care îl mână pe om în împrejurările practice ale vieţii lui, de pildă în cele morale sau economice? Dar din punctul de vedere psihologic nu există nicio deosebire esenţială între interesul artistic şi cel moral sau economic, nici în ce priveşte intensitatea lor posibilă, nici din acel al relaţiei lor cu instinctele sau cu celelalte forme ale activităţii. Interesul artistic poate acapara pe un individ, poate prelungi instinctele lui sau se poate dezvolta într-o formă organizată de activitate, într-o profesiune, întocmai ca oricare alte interese ale sufletului. Am sppne chiar că interesul artistic are o intensitate şi o putere de a se dezvolta şi organiza superioară altor interese. Căci sunt activităţi care se

desfăşoară după indicaţiile sau după interdicţiile mediului, în timp ce activitatea artistică izbuteşte adeseori să depăşească sau să sfărâme condiţiile şi limitele. A nesocoti caracterul profund, grav şi uneori eroic al interesului artistic înseamnă a comite una din cele mai grave erori asupra psihologiei artistului. Nici ideea activităţii artistice ca cheltuire a unui surplus de forţe nu rezistă mai bine examenului critic, căci nu s-a făcut încă dovada caracterului excedentar al vitalităţii artistului. Ba chiar, considerând cazul atâtor artişti suferinzi, tocmai cazul contrariu, acel al diminuării de energie vitală, pare mai adevărat. Dar admiţând chiar că artistul posedă un excedent de forţe, pe acel sustras activităţii biologice sau economice, nu se explică de ce îl întrebuinţează el tocmai pentru crearea operei. Activitatea artistică nu este o ejaculare amorfă, ci o lucrare structurată, călăuzită de un scop valorificat în toate amănuntele realizării. Artistul nu creează orice, ci tocmai opera lui. Teoria artei ca joc mi se pare, din toate aceste motive, una din cele mai puţin psihologice pe care le-a produs speculaţia mai nouă.

Insuficientă este şi teoria artei ca

expresie, deşi ea conţine un sâmbure de adevăr. Arta este, în adevăr, expresia creatorului ei. Dar nu împarte oare arta acest caracter cu toate operele omului? O masă încheiată din câteva scânduri poate încă să ne vorbească despre abilitatea sau conştiinţa în lucru a dulgherului sau despre stângăcia şi neglijenţa lui. Actul expresiv poate, de altfel, nici să nu producă o operă. Un gest, o exclamaţie, un strigăt, produse fără durabilitate, fără autonomie, fără finalitate, sunt şi ele expresii, dar nu sunt opere. Expresia artistului este însă tocmai o expresie artistica, o operă de artă. A încerca să lămureşti geneza operei de artă prin nevoia expresiei înseamnă a o explica printr-un factor prea general, care nu dă în niciun chip seama nici de faptul că la capătul activităţii provocate de această nevoie se încheagă o operă şi nici de forma specifică a structurii acesteia.

9. CUNOAŞTERE ŞI CREAŢIE ARTISTICA

Dacă arta nu este simplul produs al nevoii de joc sau de expresie, dacă artistul se dirijează după un anumit scop, pe care urmează a-l realiza într-un anumit material şi folosind unele mijloace, ar trebui ca el să

anticipeze prin cunoaşterea acestora realizarea pe care şi-o propune. Am văzut că multă vreme s-a crezut astfel. Vechile poetici şi numeroasele tratate de arhitectură, muzică şi pictură ale antichităţii şi Renaşterii aveau un caracter practic şi operativ. Ele încercau să doteze pe artist cu o seamă de cunoştinţe pe care, aplicându-le, artistul putea fi sigur că va crea opere. Părerea nu era primită numai ca o consecinţă a unui mod larg răspândit de a gândi relaţia dintre cunoaştere şi creaţie, discutată în teză generală mai sus, dar ea a fost efectiv aplicată de-a lungul întregii tradiţii academiste, în domeniul tuturor artelor. Pictorii, poeţii şi arhitecţii academişti, adică toţi acei care s-au orientat după modelele trecutului, toţi acei care au menţinut preceptele păzite de prestigiul tradiţiilor şi recomandate de învăţământul Academiilor, au făcut totdeauna astfel încât lucrarea de realizare a operelor să fie precedată de cunoştinţa canoanelor, adică a regulilor, mijloacelor şi soluţiilor tipice şi probate. În nenumărate împrejurări, în urma unei mari reuşite artistice a proliferat academismul. Sonetiştii petrarchişti în Italia, autorii de tragedii care scriu, în

secolul al XVIII-lea, în gustul lui Racine, pictorii clarobscurului după Caravaggio, sculptorii neoclasici în veacul al XIX-lea, un Canova sau un Thorwaldsen, pictorii germani instruiţi la Roma, un Cornelius, sunt toţi oameni savanţi, cunoscători de modele şi norme, pentru care lucrarea realizării artistice este efectiv anticipată de aceea a cunoaşterii. Niciunul dintre aceştia nu este însă un mare artist, tocmai pentru motivul că relaţia dintre cunoaştere şi creaţie este, pentru ei, alta decât aceea care se afirmă în cazul operelor valabile. În acestea din urmă, cunoaşterea artistică nu este niciodată anterioară creaţiei artistice. Tratatele practice de artă n-au produs niciodată un artist de seamă. Interesul lor provine numai din faptul de a fi generalizat pe baza creaţiei anterioare sau pe aceea a creaţiei personale a autorului. Nimeni nu citeşte astăzi pe Leonardo sau pe Boileau pentru a afla cum se pictează un portret sau cum se compune o tragedie, dar oricine poate studia *Tratatul despre pictură* sau *Arta poetică* pentru a cunoaşte idealul artistic al unei personalităţi şi al unei epoci. Activitatea constitutivă de opere nu este totuşi pur instinctivă, iraţională, lipsită de

orice lumină a cunoaşterii. Ea se întovărăşeşte cu numeroase acte de cunoaştere, ca una care, urmărind un scop, trebuie să-i adapteze, în vederea realizării lui, temele, mijloacele şi materialele de care dispune. De ce fel de acte de cunoaştere este deci vorba în lucrarea de creaţie?

A cunoaşte înseamnă, în mod general, a executa un act de punere în relaţie a unui subiect cu un predicat. Forma oricărei cunoaşteri este judecata. Raţionamentele nu sunt decât mijloace care îndrumează către o judecată. Orice descoperire ştiinţifică este o judecată nouă, stabilirea unui nou raport între un subiect şi un predicat. A cunoaşte, în ordinea creaţiei, înseamnă a pune în relaţie un mijloc cu un scop. Un meşteşugar care, în timpul lucrului său, chibzuieşte cum să confecţioneze o haină sau o pompă hidraulică, folosind mijloacele de care dispune, execută numeroase acte de punere în relaţie a acestora cu scopul urmărit, numeroase judecăţi de adaptare. Aşa-zisele norme sau reguli tehnice sunt judecăţi de adaptare. Chiar regulile care călăuzesc raţionamentele ştiinţifice, regula reducerii la absurd, a analogiei, a excluderii terţului,

a contradicţiei etc., preconizează punerea în relaţie a mijloacelor inteligenţei cu scopul aflării adevărului, sunt judecăţi de adaptare, norme tehnice. Anticii aveau deci dreptate să le studieze în „retoricile”, lor, adică în tratate cu caracter practic, ca unele ce erau destinate pregătirii oratorice.

Judecăţile de adaptare pot să stabilească însă fie 1) o relaţie între anumite mijloace şi un scop general, capabil adică să se concretizeze în opere noi, dar nu originale, fie 2) o relaţie între anumite mijloace şi un scop – operă unică şi originală, fie 3) o relaţie între anumite mijloace şi un scop – operă unică şi original-imutabilă (cf. § 4). Când scopul este general, judecăţile de adaptare iau şi ele o formă generală. Regulile tehnice sunt absolut valabile în practica meşteşugarilor şi a industriei. Ele sunt relativ valabile în creaţia ştiinţifică: există o metodologie a ştiinţelor, reguli capabile a fi aplicate în lucrări de laborator, în cercetarea arhivelor şi în colaţionarea documentelor, reguli ale observaţiei şi ale experimentării, metode de aflare a cauzalităţii (ca acele stabilite de J. St. Mill), aşa-zisele legi ale silogismului etc. Nu există însă reguli valabile ale creaţiei artistice,

deoarece, scopul acesteia fiind o operă unică şi original-imutabilă, nu se poate stabili, în relaţie cu el, nicio judecată de adaptare bună pentru a fi folosită de un alt creator în împrejurarea creării altei opere. Autorii de tratate practice de artă comit, deci, fie eroarea de a considera pe artist ca pe un om de ştiinţă, capabil să se orienteze după o metodologie, fie eroarea mai adâncă de a-l considera ca pe un tehnician, drept autorul unei opere repetabile.

10. VALORI, BUNURI ŞI OPERE

Lucrarea finală, însoţită de numeroase acte de cunoştinţă, care sfârşeşte într-o operă, creează o valoare. Valoarea este un alt atribut caracteristic al operei. Lipsită de valoare, o lucrare dirijată de un scop final nu constituie o operă. Un castel făcut din cărţi de joc nu ni se pare o operă, tocmai din pricina dificultăţii cu care ne-am putea hotărî să-i recunoaştem o valoare. Nu putem reveni aci asupra întregii teorii a valorilor. Am făcut-o, altă dată, în *Introducere în teoria valorilor,* 1942, şi în *Filosofia culturii,* 1944, faţă de care scrierea de faţă reprezintă o continuare şi o completare. Reluând însă rezultatele principale ale lucrărilor mai vechi, vom

spune că valoarea este obiectul unei dorinţe. Nu vreun lucru oarecare este o valoare, ci acea calitate a lui prin care lucrul poate să satisfacă o anumită dorinţă. Valoarea apare deci nu ca un lucru, ci ca o categorie prin subsumare la care lucrurile dobândesc valoare şi devin bunuri. Cum nu există o singură speţă de valori, ci valori de speţe felurite (economice, politice, teoretice, estetice, morale, religioase), acelaşi lucru poate fi subsumat uneia sau alteia din aceste valori, pentru a primi caracterul unor bunuri deosebite. Un tablou de Luchian este un bun estetic pentru amatorul de artă, dar un bun economic, o marfă, pentru negustorul de tablouri. Posibilitatea subsumării aceluiaşi lucru în sfera câte unei alte valori, pe care (în *Introducere în teoria valorilor*) am numit-o subalternarea actelor de valorificare, este o împrejurare pe care n-o poate legitima decât concepţia valorii ca ceva deosebit de lucrul însuşi, ca o categorie.

Lucrul, îndată ce este subordonat unei valori, devine un bun pentru acel ce execută actul subordonării. Bunurile sunt însă date sau produse. Pentru un drumeţ însetat, izvorul natural pe care îl întâlneşte în cale

este un bun dat. Dacă acelaşi izvor a fost captat într-o fântână, ne găsim în faţa unei opere. Opera este un bun produs. Din punctul de vedere al teoriei valorilor, o operă este deci rezultatul prelucrării unui material pentru a-l face să se întâlnească cu o dorinţă şi pentru a o satisface. A doua deosebire dintre bunurile date şi cele produse este că pe când cele dintâi pot sau nu să se întâlnească cu o dorinţă şi s-o satisfacă, cele din urmă, adică operele, forţează această întâlnire şi o satisfac ca rezultatul unei intenţii deliberate. Evident, nu orice operă satisface orice dorinţă. Creatorul operei o conformează în vederea satisfacerii unei anumite dorinţe. Există deci atâtea tipuri de opere câte tipuri de dorinţe. Există, neapărat, şi cazul ca, prin subalternarea actelor de valorificare, o operă creată pentru o anumită dorinţă să poată satisface şi o dorinţă deosebită: tabloul poate fi dorit pentru valoarea lui economică. Dar chiar în cazul subalternării actelor de valorificare, actul secundar şi inadecvat de valorificare este condiţionat de actul, principal şi adecvat, adică de acel determinat de caracterul propriu al operei. Dacă o pânză vopsită poate fi preţuită ca un

bun economic, împrejurarea este determinată de faptul că această pânză vopsită este o operă de artă. Dacă i-ar lipsi acest din urmă caracter, ea n-ar putea cădea nici sub incidenţa dorinţei economice şi n-ar putea fi preţuită, uneori, ca o marfă.

Am spus că există atâtea tipuri de opere câte tipuri de dorinţe. Produsul prelucrării, corelaţionat cu dorinţa economică, alcătuieşte acel tip de opere pe care le numim mărfuri. Prelucrarea în vederea dorinţei politice, adică a dorinţei de organizare a convieţuirii sociale, produce instituţiile. Configurarea ideilor şi experienţelor în vederea dorinţei teoretice a inteligenţei dă naştere operelor ştiinţifice. Prelucrarea pentru dorinţa estetică determină operele artei. Preceptele etice, formele morale ale convieţuirii, sunt opere morale. Dogmele, culturile, riturile, întregul conţinut al religiilor pozitive, sunt opere religioase. Toate aceste opere la un loc alcătuiesc civilizaţia omenească, adică produsul întregii activităţi a omului în vederea satisfacerii dorinţelor sale. Civilizaţia este suma operelor.

Bunurile produse, adică operele civilizaţiei, au o viaţă în timp şi în spaţiu.

Desigur, fiind produsele adaptării unui material la o dorinţă, operele au o valoare eternă, ca unele care reprezintă o posibilitate permanentă de a satisface o anumită dorinţă. Dacă le privim în afară de viaţa lor în timp, adică în reducţie fenomenologică, operele sunt configuraţii în vederea unor dorinţe posibile. Pentru a le gândi ca opere, spiritul trebuie să închipuie aceste dorinţe, chiar dacă nu le resimte efectiv. Este ceea ce face de nenumărate ori cercetarea preistorică şi arheologică, atunci când scoate la iveală obiecte aparţinând unor civilizaţii trecute. Pentru a le identifica drept opere, şi nu ca obiecte produse de întâmplare, preistoricul şi arheologul trebuie să-şi reprezinte dorinţa pentru satisfacerea căreia ele au putut fi configurate. Dacă multă vreme silexurile preistorice au putut fi luate drept fosile sau meteorite, înainte de a fi recunoscute ca arme, lucrul se datorează faptului că savanţii n-au putut închipui din capul locului dorinţa umană cu care aceste obiecte au putut fi cândva corelate. Astăzi încă silexurile terţiare amintind forme naturale trec când drept nişte *lusus naturae,* produse prin acţiunea forţelor

naturii, când drept obiecte plasticizate de om în sensul formei lor întâmplătoare (W. Deonna, *L'A rehéologie,* 1922, p. 145 – 148). Incertitudinea în stabilirea caracterului lor de opere provine din greutatea întâmpinată de cercetători de a corelaţiona obiectele respective cu reprezentarea unei dorinţe umane. Viaţa operelor în interpretarea arheologică, ca şi aceea pe care ele o trăiesc în muzee, este însă o existenţă ipotetică, redusă. O viaţă deplină nu trăiesc însă operele decât atunci când se întâlnesc cu o dorinţă vie, actuală. Oscilaţiile istorice ale dorinţelor, orientarea lor în altă direcţie, rărirea sau dispariţia lor, uneori reînvierea sau chiar noua lor proliferare, determină viaţa lor în timp. De nenumărate ori în decursul istoriei, operele au încetat să mai satisfacă vreo dorinţă, nu din pricina unei transformări în structura operei, ci din pricina transformării dorinţei. Muzeele tehnice ne înfăţişează, cu profuziune, ustensile, aparate, vehicule, mobile, costume pe care nimeni nu le mai doreşte. Există şi opere de artă, desigur nu cele mai de seamă dintre ele, din faţa cărora dorinţa omenească s-a retras: romanele pastorale ale Renaşterii, sonetele abaţilor galanţi din

epoca preţiozităţii, tragediile retorice ale epigonilor clasicismului. Din când în când, dorinţa actuală se poate acorda cu un tip mai vechi al ei şi, atunci, opere care încetaseră să mai trăiască o viaţă deplină dobândesc un nou spor de vitalitate. Este cazul redescoperirii unor creaţii multă vreme uitate sau nesocotite, al lui Ronsard, redescoperit de romantici, al lui Góngora, revenit în actualitatea simbolismului francez, al lui Maurice Scève, preţuit din nou de amatorii actuali de poezie ermetică.

Pentru a înţelege întreaga oscilaţie în timp a vitalităţii operelor, trebuie să observăm că există o ierarhie a dorinţelor. Sunt dorinţe mai superficiale şi mai adânci, mai statornice şi mai instabile. Întâlnirea unei opere cu o dorinţă relativ superficială şi instabilă produce fenomenul modei. Aceste dorinţe au uneori o intensitate care lipseşte dorinţelor mai adânci şi permanente. Vivacitatea reacţiilor produse cu ocazia întâlnirii dintre o operă la modă şi dorinţele care se satisfac prin ea stă într-un contrast izbitor cu tonul mai ponderat al întâlnirii dintre operă şi dorinţele mai adânci şi mai stabile, corelate cu ea. Un om cu experienţa vitalităţii operelor poate chiar

să tragă concluzii din faima indiscretă a unor opere contemporane asupra valorii dorinţelor care îşi găsesc satisfacţie în ele şi asupra repedei şi sigurei lor istoviri. „Modele mor tinere”, spunea un scriitor francez. Este de asemeni probabil că multe din restituirile de reputaţii, reabilitări şi redescoperiri ale unor reputaţii zgomotoase cu secole în urmă, este tot efectul întâlnirii cu o dorinţă puţin adâncă şi instabilă, care, epuizându-se încă o dată, va întoarce notorietatea refăcută în conul de umbră în care s-a adăpostit atâta vreme. Mai interesante sunt valorificările de opere într-un cadru naţional deosebit de acela în care s-au născut. Un critic a definit odată străinătatea drept „o posteritate contemporană”. Înainte ca o operă să se valorifice prin interesul permanent al viitorimii, ea se poate valorifica prin atenţia străinătăţii. Adâncimea şi stabilitatea dorinţei satisfăcute printr-o operă se măsoară deci şi prin întinderea şi varietatea mediilor naţionale în care răsună ecoul ei. Succesul european al teatrului nordic sau al romanului rus în secolul al XIX-lea au fost cazuri elocvente pentru astfel de valorificări prin reacţiile străinătăţii.

12. HYBRIS ŞI LIMITARE

Am arătat că printre deosebirile care separă bunurile produse de cele create, adică de opere, este şi aceea că, pe când primele se pot întâlni cu o dorinţă, ultimele forţează această întâlnire. Putem admira o pădure întâlnită în drum, aceasta poate răspunde dorinţei noastre estetice; dar suntem oarecum constrânşi s-o admirăm în reprezentarea ei artistică, dorinţa estetică este neapărat adusă să vibreze în faţa ei. Operele artei, de pildă, sunt nu numai configurări de materiale în vederea satisfacerii dorinţei estetice, dar şi pentru trezirea acestei dorinţe. Acelaşi lucru se poate spune despre toate operele omului. Toate, deopotrivă, stimulează, întreţin şi satisfac feluritele lui dorinţe.

Împrejurarea aceasta dă un anumit caracter civilizaţiei omeneşti, adică sumei operelor, în ecoul ei asupra vieţii individuale, pe care urmează să-l notăm. A trăi într-o civilizaţie înseamnă a fi solicitat de opere, înseamnă a simţi cum sfera dorinţelor personale se diferenţiază şi se amplifică. Se amplifică dar se şi limitează, după cum vom vedea îndată. Viaţa omului, redusă la dorinţele ei elementare, aşa cum

se dezvoltă în civilizaţiile primitive sau înapoiate, este mişcată de puţine dorinţe. Unul din factorii care explică înmulţirea lor este tocmai intervenţia operelor. Dar nu numai atât. Ansamblul operelor, ca expresii concrete, alcătuieşte spaţiul social. Viaţa omului civilizat se mişcă în spaţiul social, simţind lămurit cum ea este modificată, sistematizată, îndrumată, într-un cuvânt, limitată de opere. Primitivul sau membrul unei civilizaţii înapoiate, adică aceea în care operele sunt puţin numeroase, suportă sugestia redusă a creaţiei de cultură. Dorinţele acestuia sunt nu numai puţine, dar şi anarhice şi nelimitate. *Hybrisul,* despre care vorbeau vechii greci, era tocmai acea apetenţă gigantică şi dezordonată a omului primitiv, nelimitat şi neîndrumat de prezenţa operelor în jurul său, de existenţa unui spaţiu social compact. În măsura însă în care operele se înmulţesc în jurul omului, în măsura în care spaţiul social devine mai dens, dorinţele lui se îndrumează după obiective mai precise şi, prin aceasta însăşi, se limitează şi se temperează. Enormitatea şi anarhia dorinţelor primitive, acele pentru care nu există nici frâu, nici lege, este o consecinţă

a condiţiei de singurătate a omului puţin civilizat, adică a fatalităţii lui de a se asocia cu alţi oameni, prin ceea ce aceştia au produs ca opere. Condiţia aceasta este mult remediată pentru omul civilizaţiei, care simte, la fiecare pas, cum un alt om i-a ieşit* în întâmpinare, i-a preîntâmpinat sau i-a satisfăcut o dorinţă, ba chiar i-a creat-o, îmbogăţindu-i astfel cuprinsul vieţii lui, dar în acelaşi timp limitând-o şi disciplinând-o.

13. STRUCTURA AUTONOMA ŞI EXPRESIVITATEA OPERELOR

Fiind produse autonome, dezvoltate după propria lor finalitate şi uneori în conflict cu anumite tendinţe particulare ale creatorului lor, operele sunt totuşi expresive pentru acesta, îl oglindesc şi-l manifestă. Este unul din paradoxurile operei, acela de a fi ele însele şi, în acelaşi timp, expresia altcuiva, a producătorului lor, de a ne constrânge să le considerăm ca pe nişte realităţi de sine stătătoare şi ca pe nişte produse corelative cu agentul lor. O maşină poate fi privită ca un angrenaj autonom de piese şi funcţiuni în vederea unei producţii, dar şi ca expresia geniului unui inventator. Putem considera o simfonie de Beethoven ca pe o alternare şi dezvoltare de motive

muzicale, adică drept o realitate autonomă existând în timp, dar şi ca pe expresia sufletului particular al lui Beethoven. În ce priveşte operele artei, artiştii şi esteticienii au accentuat când unul, când altul dintre cele două momente contradictorii. S-a cerut operelor artei când o calitate cât mai expresivă, un lirism esenţial, o coloratură caracteristic-individuală, când un fel de a fi cât mai desprins de creatorul ei, o existenţă autonomă, care să facă inutilă ipoteza creatorului. „Operele cele mai de seamă ale artei, spunea odată Flaubert, sunt acele despre ai căror autori nu ştim nimic sau aproape nimic”. În realitate, chiar operele reputate a fi mai complet eliberate de creatorii lor îi implică şi-i oglindesc într-o anumită măsură. Suntem înclinaţi însă a elimina reprezentarea creatorului din reprezentarea operei atunci când, prin efectul distanţei în timp, imaginea creatorului se simplifică pentru noi la trăsăturile lui cele mai generale, la acele care îi sunt comune cu grupul omenesc sau cu epoca de cultură căreia îi aparţine. Este adevărat că, deşi eposurile homerice, templele sau stelele funerare ale grecilor nu ne spun nimic despre creatorii lor

individuali, ele nu sunt totuşi mai puţin expresive pentru felul de a fi al societăţii greceşti arhaice sau clasice şi că, în aceste vechi monumente, ajung la expresie, pentru noi, virtuţi ale caracterului, daruri ale inteligenţei şi ale imaginaţiei, nuanţe ale sentimentului, proprii omului grec din veacul al XII-lea sau al V-lea. Paradoxul intern al oricărei opere se reface astfel, dincolo de ignoranţa noastră cu privire la vechii creatori şi dincolo de efectul simplificator al trecutului.

Pentru reducerea contradicţiei pe care pare a o include apartenenţa operei la două planuri, unul autonom şi unul corelativ, ne putem spune că ea nu este decât efectul unui îndoit mod de a o considera: un efect de variere a perspectivei. Putem privi opera fie în felul în care elementele ei se angrenează, în logica construcţiei ei, fie ca pe expresia omului care a produs-o. În cea dintâi din aceste perspective, opera apare, ca o realitate absolută sustrasă devenirii istorice, ca o soluţie atemporală dată problemei configurării unui material şi realizării unui scop. În a doua perspectivă, opera apare, dimpotrivă, legată de psihologia particulară şi de condiţiile

istorice ale creatorului ei. Folosind această îndoită perspectivă, un cercetător al formelor artistice, H. Focillon, a putut face distincţia dintre *stilul* în sine şi *un stil* anumit sau succesiunea istorică a acestora, adică *stilurile.* „Stilul, scrie Focillon, este un absolut. Un stil anumit este o variabilă. Cuvântul stil urmat de articol desemnează o calitate superioară a operei de artă, aceea care îi permite să se sustragă timpului, un fel de valoare eternă. Stilul, conceput într-un chip absolut, este exemplu şi fixitate, este valabil pentru totdeauna, se prezintă ca o creastă între două pante, defineşte linia înălţimilor. Prin această noţiune, omul exprimă nevoia sa de a se recunoaşte în inteligibilitatea lui cea mai largă, în ceea ce el are stabil şi universal, dincolo de ondulaţiile istoriei, dincolo de local şi particular. Un stil, dimpotrivă, este o dezvoltare, un ansamblu coerent de forme unite printr-o convenienţă reciprocă, dar a căror armonie se caută, se îmbină şi se desface cu diversitate" (*Vie des formes,* 1934, p. 10). Dar între stil şi stiluri, adică între opera în configurarea ei autonomă şi opera în realitatea ei corelativă, ca expresie a unui creator şi ca expresie istorică, nu

există contradicţie, ci, dimpotrivă, unitate şi armonie. Opera îl manifestă pe creatorul ei, este expresia lui, dar această expresie trebuie să se conformeze în aşa fel, încât să reprezinte o soluţie logică dată problemei configurării materialelor şi realizării anumitor scopuri.

Pentru a înţelege mai bine cum trebuie şi cum armonizează, de fapt, orice operă îndoita ei perspectivă autonomă şi dependentă, absolută şi relativă, configuraţională şi expresivă, ne vom referi la acea speţă a operelor care este limba, pentru că tocmai în legătură cu aceasta posibilitatea armonizării celor două perspective apare mai clar. Lingvistica contemporană a arătat rolul expresiei individuale în viaţa limbilor, importanţa factorului *stilistic.* Dacă limba evoluează neîncetat, lucrul se datorează nevoii de a o adapta tendinţelor particulare ale expresiei, acelor tendinţe care se schimbă cu împrejurările sociale, cu mentalitatea, ocupaţiile şi ideile oamenilor şi pe care le înglobăm în categoria aspectului stilistic al graiului omenesc. Aceste nevoi şi tendinţe se organizează însă în expresie utilizând sistemul relativ stabil al limbii, acela care

posedă o certă autonomie, adică morfologia şi sintaxa ei, ba chiar mijloacele cele mai generale şi cele mai autonome ale limbii, adică mijloacele lingvistice generale. Orice expresie lingvistică este deci produsul adaptării unui factor stilistic la exigenţele mai generale şi mai autonome ale morfologiei şi ale sintaxei şi la acele cu totul generale şi autonome ale lingvisticii generale. Funcţiuni de grade felurite ale generalităţii şi autonomiei sunt deopotrivă implicate în orice fapt de limbă, dar nu pentru a produce o contradicţie internă şi un conflict, ci tocmai pentru a realiza o unitate armonică.

Ceea ce este adevărat pentru limbă este şi pentru toate celelalte opere ale omului. Toate, deopotrivă, sunt expresii mai mult sau mai puţin individuale, adică ale unui individ singular sau ale unei rase şi ale unui cerc de cultură, dar toate au şi autonomia unui produs rezultat din adaptarea la nişte condiţii generale. Există o stilistică a operelor, dar şi o morfologie, o sintaxă şi o lingvistică generală a lor. O gheată ieşită din mâna unui cizmar este o expresie a abilităţii şi gustului lui, dar şi un produs care s-a orientat după nevoia generală şi

atemporală de a conforma o bucată de piele şi de a îmbrăca un picior. Lipsită de această configurare după nevoi generale şi care îi dă caracterul autonomiei, opera n-ar fi decât o creaţie arbitrară, absurdă. Lipsită de viaţa împrumutată unui creator, adică de căldura unei expresii, am avea de-a face numai cu un produs mecanic, dar nu cu o operă umană.

14. ARTIST, ARTIZAN, PASTIŞOR, VIRTUOZ

Opera este expresia producătorului. Ce exprimă însă opera din producătorul ei? Primul răspuns, acela care s-a impus încă din antichitate, este că opera exprimă viziunea producătorului. Este vestita soluţie a *formei interne, endon ei dos* a lui Plotin. Înainte ca producătorul unei opere să conformeze un material, el posedă viziunea operei interioare, contemplată cu ochii minţii. *„Io mi servo di una certa ideea”,* spunea Rafael, reluând tradiţia idealistă a formei interne. Psihologia modernă a rectificat însă, în multe puncte, vechea concepţie idealistă asupra actului de invenţie. Evident, trebuie să admitem şi azi existenţa reprezentării unui scop în orice proces de creaţie; dar acest scop se poate

modifica odată cu realizarea lui într-un material, alteori el se poate schimba cu totul. Există nu numai transformări, dar şi substituţii ale „ideii”, ale formei interne, în cursul realizării unei opere. În al doilea rând, există cazuri de creaţie în care „ideea” este comună mai multor producători şi mai multor opere. Este tocmai cazul creaţiilor tehnice. Doi meşteşugari fac două obiecte deosebite, dar realizează aceeaşi „idee”, aceeaşi formă interioară. Opera lor nu-i exprimă deci, din acest punct de vedere, pe ei înşişi, ci o concepţie comună a tehnicii contemporane. Dacă totuşi, din alt punct de vedere, opera îi exprimă, împrejurarea nu provine din faptul că ea realizează o formă internă, ci din alte condiţii, pe care urmează să le luminăm. În fine, reprezentarea scopului, concepţia unei opere, „ideea” ei, nu este un element suspendat în psihologia unui individ. Nu orice „idee”, în cazul creaţiei de artă cel puţin, poate apărea oricărui individ. În multe circumstanţe, „ideea” aderă cu întreaga personalitate morală a creatorului; îl rezumă şi-l reprezintă. „Ideea” este ea însăşi o expresie, astfel încât, regăsind-o înapoia operei, nu facem decât să amânăm

răspunsul întrebării: ce exprimă opera din producătorul ei?

Un răspuns mai bun la această întrebare putem da dacă; urmărim gradul aderenţei operei cu producătorul, adâncimea stratului personal în care coboară rădăcinile operei. Stratul acesta este foarte adânc în cazul creaţiei de artă. O operă de artă exprimă pe artist în felul lui intim – personal de a resimţi lumea şi viaţa. Operele artei se înalţă deci dintr-un punct al adâncimii personale până la care nu coboară niciodată lucrările tehnicii. Valoarea expresivă a operelor artei este deci mai mare, pentru că este cea mai adâncă. Operele tehnicii pot să exprime unele din tendinţele sociale ale producătorului ei, apoi fantezia, gustul şi abilitatea lui. Rădăcinile ei nu coboară însă mai profund. Regăsim aci încă una din deosebirile care separă operele artei de acele ale artizanatului. Atât unele cât şi celelalte manifestă o concepţie, dar numai operele artei dezvăluiesc o concepţie asupra lumii, o *Weltanschauung.* Interesant este, în lumina acestor distincţii, cazul pastişorilor şi virtuozilor. Pastişorii sunt acei producători de opere care imită procedeele unui artist fără să stăpânească adâncimea

unui punct de vedere asupra lumii. Opera lor este simplul rezultat al adaptării unui procedeu, fără concepţia intim-personală care s-o justifice. Opera pastişorului nu este lipsită totuşi de orice expresivitate. Ea exprimă însă numai abilitatea producătorului ei. Pastişorul este un artizan al artei. Însuşirea aceasta el o împarte cu virtuozii, deşi aceştia nu sunt simpli imitatori, ci creatori adevăraţi de procedee, deşi fără o viziune profundă care s-o susţină şi s-o legitimeze. În operele virtuozităţii asistăm la o adevărată hipertrofie a elementului tehnic existent în orice operă de artă, la dilatarea mijloacelor în vederea realizării unui scop, care el însuşi rămâne puţin însemnat şi într-o aderenţă destul de superficială cu personalitatea morală a creatorului. Din operele virtuozităţii nu ne vorbeşte mai mult decât abilitatea producătorului. Expresivitatea ei are deci un ecou redus.

15. OPERA şi materie

Producătorul conformează un material, pentru a produce o operă. Am arătat mai sus că nu orice materie a unei opere este materială. În paragraful de faţă ne vom ocupa însă de operele materiale, de acele

care apar prin prelucrarea şi conformarea unei bucăţi de materie. O veche părere, descinzând din aristotelism, ne învaţă că opera nu apare decât atunci când materiei i se adaugă forma. Materia, în acest înţeles, ar fi ceea ce se opune şi este exterior formei, ea ar fi elementul prin excelenţă amorf, dar informabil. Părerea tradiţională nu recunoaşte în materie nicio indicaţie pentru forma ei viitoare: materia pare indiferentă faţă de formă, ceea ce ar însemna că orice materie poate primi orice formă. Lucrarea de informare ar fi un act supraadăugat. Materia nu l-ar cere şi nu l-ar determina în niciun fel.

Cercetarea modernă se vede nevoită să modifice conceptul tradiţional al materiei şi modul de a concepe raportul ei cu forma. Nu vom insista aci asupra concluziilor fizicii mai noi, care respinge ideea amorfismului materiei, considerată azi ca structurată, informată, până în ultima ei adâncime. Restrângând însă reflecţiile noastre la operele omului, vom observa că niciodată acestea nu par a fi pornit de la un element amorf, căruia abia intervenţia umană i-ar da o formă. Mai întâi, foarte multe din operele omului folosesc o materie care a primit o

primă formă. Fierul, pielea, cauciucul, ivoriul, fibrele textile (cânepa, bumbacul, inul) etc., în întrebuinţarea lor industrială, nu sunt niciodată astfel precum ni le predă natura. Între starea lor naturală şi forma operei s-a introdus o primă lucrare de informare. Sensul acestei prime lucrări este să facă materia operabilă, adică s-o facă receptibilă pentru forma definitivă a operei. În alte împrejurări, producătorul nici nu lucrează asupra linei materii naturale, ci asupra uneia industriale, adică asupra unei materii care nu reprezintă simplul produs de prelucrare a unor materiale culese din natură, ci asupra unora inedite, sinteze fără precedent în natură. În timp ce materiile prelucrate şi-au schimbat numai forma, materiile industriale au dobândit nu numai o formă nouă, dar şi noi proprietăţi fizice şi chimice, pe care materiile naturale care au intrat în sinteza lor nu le aveau. În rândul acestor materii industriale, care reprezintă deci un grad încă mai înaintat şi mai adânc al transformării lor formale, intră oţelul, bronzul, alama, aliajele de felurite tipuri, hârtia, galalitul, cărămida, betonul, porţelanul, substanţele chimice colorante etc. Trebuie să adăugăm că în înseşi

cazurile în care materia este supusă celei mai simple operaţii de transformare, adică în cazurile în care materia rămâne în starea cea mai apropiată de natură, ca, de pildă, pentru lemnul sau piatra de construcţie, acestea posedă încă o formă, adică un mod de unificare a elementelor componente, fibre, cristale, şisturi etc. Materia, aşadar, fie că este naturală, prelucrată sau industrială, nu este niciodată amorfă. Producătorul lucrează totdeauna cu o materie formată, prin lucrarea anterioară a omului sau a naturii. Din acest punct de vedere se poate spune că a crea o operă înseamnă a duce mai departe o lucrare de informare anterioară sau, mai precis, a obţine adecvarea dintre două forme, dintre care una este *produsă* de creator, iar cealaltă este, pentru el, *dată,* chiar dacă aceasta din urmă este ea însăşi produsă prin munca naturii sau prin lucrarea unui creator anterior. Nimeni nu poate face un zid din gelatină sau un scaun din făină. Aceste opere nu se pot realiza decât prin conformarea unor materiale care posedă forma şi proprietăţile proprii producerii lor.

16. MATERIA ÎN OPERA DE ARTĂ

Vechea estetică, în chipul ei de a

concepe opera de artă, nu acorda o însemnătate pozitivă materiei. Este adevărat că Hegel defineşte arta drept „aparenţa sensibilă a ideii”. Dar aparenţa sensibilă, adică materialitatea operei aşa cum este dată în percepţia noastră, este pentru Hegel un mediu transparent; dincolo şi fără a se opri la ea, spiritul întrezăreşte ideea operei. Aceasta ar fi, în fiecare creaţie de artă, produsul dezvoltării dialectice a spiritului universal, care, când este stânjenit de materie (operele simbolice ale Orientului antic), când se găseşte în fuziune armonioasă cu materia (sculptura clasicismului grec), când sparge limitele materiale şi se afirmă în inferioritatea ei infinită (lirica, muzica şi pictura modernă). Materia este, aşadar, pentru Hegel, un simplu factor de limitare în manifestarea ideii, care o obligă pe aceasta fie să se manifeste pe calea indirectă a simbolurilor, fie să se manifeste limitat, aşa cum o permite materia care o conţine, fie să se manifeste în toată plenitudinea ei interioară, dar să spargă limitele materialităţii. Hegel n-a ignorat deci problema estetică a materiei, dar n-a recunoscut acesteia decât un rol negativ.

Este meritul cercetării moderne de a fi afirmat valoarea pozitivă a elementului material în artă.

Principiile afirmate în paragraful anterior cu privire la raportul operei cu materia sunt valabile şi pentru opera de artă. M-am ocupat şi altă dată despre valoarea materialelor în artă (vă. *Estetica materialelor,* în lucrarea mea *Transformările ideii de om,* 1946). Pot relua acum vechile reflecţii în cadrul filosofiei operei. Ca orice operă, lucrarea de artă este şi ea produsul adaptării dintre o formă dorită de creator şi forma anterioară, dată, a materialului întrebuinţat. Psihologia invenţiei artistice pune în lumină unele cazuri, care subliniază cu o forţă particulară adevărul stabilit mai sus. Iată-l pe Michelangelo chemat să sculpteze unul din blocurile de marmură aflător pe şantierul Domului florentin şi lăsat în părăsire de Agostino di Duceio. Comanda cerea un „gigant”. Blocul era înalt şi strâmt. Un factor de ordin subiectiv intervine aci pentru a completa concepţia căutată: antipatia lui Michelangelo pentru păgânism. „Gigantul” trebuia să fie un erou al creştinismului. Michelangelo va modela pe

David, în altă formă însă decât aceea care era curentă, adică drept un copilandru plin de temeritate, dar şi de graţioasă inocenţă. Înălţimea blocului îi impune artistului statuia dominantă a unui războinic; dar exiguitatea aceluiaşi bloc îl constrânge să dea figurii reprezentate o atitudine statică. „Dimensiunile blocului brut nu favorizau o atitudine dinamică, dar folosind acest dezavantaj pentru a se depăşi încă o dată, Michelangelo îşi însufleţeşte personajul în chipul cel mai viu, îndepărtând piciorul stâng de axa perpendiculară descinsă pe piciorul drept, aplecând torsul, coborând umărul drept şi ridicând 1 pe cel stâng” (Marcel Brion, *Michel-Ange,* 1939, p. 118). În statuia michelangelescă a lui David se regăsesc deci indicaţiile materiei folosite. Cazul analizat aci este însă oarecum extrem. El nu se poate repeta decât pentru împrejurările tăierii directe în piatră şi acele ale unei bucăţi de materie impusă. Dar şi atunci când speţa şi forma materialului nu este limitată prin împrejurări exterioare, artistul nu concepe fără nicio determinare materială. O statuie de mari dimensiuni cere realizarea în materialul peren şi eclatant al marmurei

sau bronzului. Viziunea realistă a meşterilor medievali găseşte în materialul mai moale, capabil a fi modelat în detaliu, al lemnului, materia apropiată. Scurgerea luminii pe porţelan, dar şi fragilitatea acestuia, îl indică pentru micile modelaje graţioase. Este cunoscut cazul lui Rainer Maria Rilke, hotărându-se a scrie în limba franceză, pentru a folosi asociaţiile proprii, dar poate şi unele din sonorităţile acestei limbi (vă. *Estetica* mea).

Materia operei de artă este mai totdeauna prelucrată: lemn, bronz, marmură, ulei, acuarelă, cerneală, mină de plumb, cretă, lac etc. Este cu neputinţă mutaţia unei opere dintr-un material în altul fără a modifica impresia emanată, mai întâi prin felul deosebit al valorilor luminoase, al calităţii umbrelor, al modului în care sunt acoperite sau dezvăluite grăunţele hârtiei sau textura pânzei atunci când acestea susţin unele din materialele de mai sus. Rareori întrebuinţează arta un material natural, ca, de pildă, scoicile sau bucăţelele de stâncă în unele ornamente sau în grădinile chinezeşti, materiale naturale atât de ciudat modelate sau colorate de natura însăşi, încât par nişte produse artificiale (cf.

Focillon, op. cit., p. 50). Rar este şi cazul acelor pictori moderni care introduc în operele lor bucăţi de materie prelucrată pentru alte întrebuinţări decât cele artistice, fragmente de metal, de hârtie sau de stofă: procedeu cu totul discutabil şi încă neratificat de vreo însemnată reuşită artistică. Există, în adevăr, o sferă limitată a materialelor artistice. Acestea sunt totdeauna materiale care nu trezesc asociaţii secundare, cu caracter practic, capabile să întrerupă şi să altereze contemplaţia. Statuetele de ciocolată, arhitecturile de zahăr, picturile din păr, opere ale prostului-gust, n-au decât valoarea teoretică de a indica limita până la care se pot întinde materiile artei.

17. FORMA CA EXPRESIE A IDEII

Producătorul unei opere dă materiei o formă. Ce este forma? înţelesurile multiple ale ideii de formă pot fi identificate, dacă le punem în legătură cu respectivele înţelesuri corelative şi opuse. Există o *formă* opusă *ideii, o formă* opusă *masei,* o *formă* opusă *materiei.*

Termenul „formă" a fost luat până acum în unul sau altul din aceste înţelesuri. Este timpul să completăm accepţia lui, punând în

deplină lumină valoarea afirmaţiei că producătorul, prin opera lui, produce o formă. Într-un prim înţeles, aşadar, forma nu este altceva decât manifestarea exterioară a unei idei, aparenţa ei sensibilă. Forma şi ideea n-ar sta, în această accepţie, pe acelaşi plan al realului, ci pe două planuri deosebite, dintre care unul mai superficial şi altul mai adânc. Cine caută înţelesul unui cuvânt sau al altui simbol, tehnic, ştiinţific, heraldic, artistic etc. Are conştiinţa că îl găseşte pe am plan mai profund, înapoia aparenţei care îl manifestă, înapoia formei lui. Evident, când întrebuinţez adverbul „înapoi” sau adjectivul „adânc”, nu mă gândesc la relaţii spaţiale, ci la relaţii ontologice. Uneori solidaritatea celor două planuri este aşa de strânsă, încât putem deosebi cu greutate între ele. Acesta este tocmai cazul acelor forme sonore, al cuvintelor, care par a fi date împreună cu înţelesul lor, cu ideea pe care o exprimă, încât cel puţin în ce le priveşte pare imposibilă deosebirea dintre idee şi formă. Un filosof a observat odată că solidaritatea aceasta părea atât de strânsă vechilor greci încât ei puteau întrebuinţa acelaşi termen, *logos,* pentru a exprima

dubla accepţie: *cuvânt* şi *idee.* Solidaritatea ideii cu forma pare, de altfel, strânsă, până la fuziunea lor indislocabilă, nu numai în cazul cuvintelor, dar şi în acela al tuturor formelor naturii: toate filosofiile imanentiste, de la Plotin la Hegel, au susţinut-o. Goethe îi reprezintă atunci când scrie versurile gnomice:

Natur hat weder Kern, noch Schale.
Alles ist sie mit cinem Male
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen
Denn was innen, das ist aussen.

Dacă încercăm a verifica însă ipoteza metafizică prin realitatea faptelor, ne convingem că solidaritatea ideii cu apartenenţa ei formală nu este totdeauna atât de strânsă precum o afirmă filosofii imanentişti. În *Simbolul artistic,*.1947, am discutat vechea afirmaţie, datând din antichitate, despre asemănarea ideii lucrurilor cu sunetul cuvintelor. Aria cuvintelor expresive mi s-a părut mai întinsă decât o afirmă unii lingvişti moderni, totuşi ea nu se confundă cu aria întreagă a cuvintelor unei limbi. Există cuvinte cu totul inexpresive, care dau impresia unor pure simboluri convenţionale. Planul ideal,

conceptul acestora, stă într-un raport lax cu forma lor aparentă* incit trebuie uneori să-l căutăm pentru a-l găsi şi trebuie să-l primim ca pe o realitate impusă. Cine pronunţă cuvântul *lin>* poate dobândi din simpla-i sonoritate înţelesul lui: idee a unei mişcări desfăşurându-se fără obstacole. Dar cine pronunţă cuvântul *pom,* nu extrage din simpla lui sonoritate nicio indicaţie asupra înţelesului.

În ce priveşte fenomenele naturii, par a există unele care poartă cu ele expresia tipului sau a legii lor. Galilei, privind oscilaţiile unui candelabru, înţelege legile pendulului. Amintind împrejurarea aceasta, Goethe propune termenul *aperçu* pentru actul spiritual care intuieşte un înţeles general într-un fapt particular. Nu este oare aici o simplă iluzie metafizic-realistă din descendenţa platonică? Dacă nu recunoaştem „ideilor" o existenţă autonomă, dacă nu vedem în ele decât efectul unei anumite grupări a faptelor de către inteligenţa noastră, atunci faptele purtătoare de idei, acele care se propun *aperçu*rilor noastre, nu sunt decât cele ce se grupează cu mai multă uşurinţă, acele care nu opun rezistenţă lucrării noastre de

generalizare asupra lor.

Spre deosebire de faptele naturii, acele care compun materia istoriei sunt, prin însăşi firea lor, mai expresive, mai limpede purtătoare de o semnificaţie ideală. O scrisoare datând dintr-o epocă trecută, un costum, reacţia unui personaj într-o împrejurare istorică, vorbirea oamenilor de altă dată, moravurile lor particulare, conţin o semnificaţie generală incontestabilă. Împrejurările istoriei nu-şi dobândesc sensul lor general numai din faptul grupării lor de către noi. Nu este nevoie ca spiritul nostru să introducă mai întâi generalitatea ideii în ele. Lumina acestei idei au introdus-o, mai înainte, oamenii înşişi care le-au creat. Omul care vorbeşte, scrie, se îmbracă sau reacţionează într-un fel oarecare se conformează, într-o anumită măsură, unui model general, se lasă călăuzit de cauze comune unei epoci, cedează unui curent obştesc. Faptele istoriei conţin deci o idealitate imanentă, pe când cele ale naturii nu par a o dobândi decât în interpretarea noastră, în măsura în care izbutim să le grupăm înăuntrul unui concept, al unui tip, al unei legi. Avea deci dreptate Taine să vorbească despre „micile fapte

semnificative" ale istoriei *(„Ies petits faits significatifsa),* în care cercetătorul poate afla adevăruri generale asupra unei epoci trecute, asupra tipului ei moral sau asupra tendinţelor largi care au străbătut-o. Nu este însă evident că, alături de micile fapte semnificative, istoricul are de-a face şi cu puzderia informaţiilor lipsite de semnificaţie, aglomerate în arhive, pe care este tocmai datoria lui să le elimine din sinteza lui narativă şi explicativă?

Faptele istorice sunt uneori opere ale omului, alteori sunt reacţii care se păstrează ca o amintire a umanităţii, intrate în circulaţia ei morală, dar fără să se fi cristalizat în rezultate autonome, adică fără să fi produs opere. Nu toate faptele istorice sunt opere; dar toate operele sunt fapte istorice. Toate operele sunt moduri de realizare de sine a umanităţii, chipuri în care aceasta îşi proiectează scopurile ei generale, creând pentru generaţiile contemporane şi viitoare cadrele diriguitoare de viaţă, spaţiul lor social (§ 12). Printre operele omului, cele artistice realizează gradul cel mai înaintat al imanenţei ideii în formă. Solidaritatea ideii cu forma este încă mai strânsă în cazul artei

decât în acel al limbii. Pentru a manifesta acelaşi înţeles pot înlocui un cuvânt cu un altul, o expunere cu una deosebită, dar nu pot modifica forma unei lucrări de artă fără să nu schimb semnificaţia ei. În ce priveşte operele tehnicii, solidaritatea ideii cu aparenţa este mai puţin strânsă, totuşi ea este susceptibilă de o augmentare continuă. O perfecţionare tehnică înseamnă totdeauna o adaptare mai bună la scopul urmărit şi, odată cu aceasta, o creştere a expresivităţii ei. Din acest punct de vedere este just a spune că orice formă tehnică tinde către forma artistică, adică spre forma imanent solidară cu ideea ei.

18. FORMA CA LIMITA A MASELOR

Într-un al doilea înţeles, forma este limita masei. Masa este materia unei opere. Totuşi, problemele masei nu sunt acele ale materiei sau nu sunt toate problemele materiei, ci numai unele din ele şi, din această pricină, ele sunt susceptibile de a fi tratate separat. Masa este materia în spaţiu. Forma este limita spaţială a masei. Orice operă are o masă. După natura materialităţii ei, masa este voluminoasă sau plană, ca, de pildă, pata color istică în pictură sau umbrele în desen. Există, oare,

cazul unor opere lipsite cu totul de masă? S-ar putea invoca purele desene liniare, care par a nu avea decât o formă. Masa este aci presupusă, dar nu reprezentată. Ea există totuşi ca bucata de hârtie mărginită de contur şi care, prin grăuntele sau prin valoarea ei luminoasă, intră cu un rol pozitiv în constituirea impresiei artistice (§ 16).

Una din problemele creaţiei operei stă în a găsi forma unei mase, adică a hotărî limita ei spaţială. Nu orice masă poate dobândi orice formă. Există mase materiale susceptibile de a ocupa un spaţiu foarte întins şi altele destinate exiguităţii, deci forme monumentale şi exigue. Întrebuinţarea pietrei a produs, încă din antichitate, construcţii monumentale, ziduri ciclopeene, piramide, templele gigantice ale Romei sau al Siciliei, inferioare totuşi ca dimensiuni construcţiilor moderne în beton armat. Folosirea lemnului în Nord a mărginit forma constructivă şi a împiedicat dezvoltarea unui stil monumental. Oţelul a făcut posibile marile maşini ale industriilor sau armele gigantice ale armatelor moderne.

Rareori masele sunt, într-o operă,

continue, ca în cazul tumulusurilor arhaice, al piramidelor şi obeliscurilor egiptene, al sarcofagelor romane. Mai des, o operă se constituie dintr-o serie de mase articulate, printre care se intercalează spaţiul liber. O operă este atunci un ansamblu de plinuri şi goluri. Există opere care extind suprafeţele pline sau pe cele vide, opere care prin deasa întrerupere a maselor ajung la un fel de spiritualizare a lor, ca în arhitectura greacă sau gotică, şi opere care, prin extensiunea neîntreruptă a maselor, accentuează materialitatea lor, ca în arhitectura romană.

Masa este expresia văzută a gravităţii şi a rigidităţii care i se opune, a unei forţe fizice care atrage masele către pământ şi a uneia care, opunându-se acesteia, indică direcţia contrarie a ascensiunii. Prin continuitatea neîntreruptă a maselor domină gravitatea; prin deasa întrerupere a lor triumfă rigiditatea.

Conjugat cu acest principiu, monumentalitatea dobândeşte două sensuri felurite: există monumente care apasă şi altele care urcă. Tot astfel, după cum considerăm monumentele din exterior sau din interiorul lor, ceea ce este totdeauna

cazul în arhitectură, se obţine o *limită* sau un *mediu* (Focillon), forme care ne opresc şi forme care ne conţin, ne adăpostesc şi, uneori, ne absorb. Acestea din urmă creează un mediu înalt şi ne absorb în înălţime, ca în catedralele gotice, sau un mediu vast, absorbindu-ne în întindere, ca în arenele antice. Viollet-le-Duc, în *Dicţionarul* său de arhitectură, a mai stabilit, în felul în care operele conformează spaţiul-mediu, deosebirea dintre acelea care se raportă la dimensiunea umană, fie numai pentru a provoca comparaţia strivitoare pentru om, ca în catedralele gotice, şi spaţiile care nu sugerează această comparaţie şi par a fi concepute în afară de orice referinţă la proporţia umană, cum sunt templele greceşti.

Am spus că ne simţim conţinuţi în forma-mediu şi ne oprim în faţa formei-limită. Aceasta din urmă, fie ea a unei opere arhitecturale, sculpturale sau picturale, aparţine deci unui spaţiu care nu continuă spaţiul aerian, ci se opune acestuia. Cine contemplă un monument arhitectural, unul sculptural sau un tablou, ocupă o poziţie de vecinătate frontală cu acestea, adică din spaţiul său priveşte către spaţiul opus al

operei. A „contempla” înseamnă a stabili, prin vizualitate, legătura dintre două spaţii opuse. A „contempla” mai înseamnă a înregistra forma vizuală a unei mase. Considerată din apropiere, masa este obiectul simţului cinestetic şi tactil. Pipăim şi urmărim prin mişcările organelor noastre masele materiale, atâta timp cât, aflându-ne în apropierea lor nemijlocită, nu le putem vedea. Numai la distanţa necesară pentru ca spaţiul operei să se opună spaţiului privitorului, valorile cinestetice şi tactile ale operei se transformă în valorile optice ale formei. Încă de la începutul secolului, sculptorul german A. Hildebrand, într-o operă de mare răsunet şi care a fondat, pentru toată plastica modernă, teoria vizualităţii pure *(Das Problem der Form,* 1902), a constatat că problema creaţiei plastice stă în a găsi acel mod de tratare **a** maselor care să permită valorilor lor cinestetice şi tactile să se transforme în valori optice, adică să se organizeze într-o imagine distantă *(Fembild),* susceptibilă a fi înregistrată numai prin simţul vederii. Iată deci că forma este o noţiune corelativă cu masa, nu numai în înţelesul că nu orice masă produce orice formă, că masele

determină formele, atât prin natura materialităţii lor, cât şi prin aceea a raportului nostru spaţial cu ele, dar chiar, în mod general, un anumit şi singur mod al legăturii spaţiale este indispensabil pentru ca masa să determine forma.

19. FORMA CA UNIFICARE

Am arătat mai sus (§ 16) că materia nu este niciodată un element complet amorf şi că, prin urmare, ea posedă totdeauna o indicaţie formală pentru opera viitoare. Totuşi, faţă de opera terminată, materia reprezintă un element dat, care trebuie să suporte intervenţia unui act producător de forme pentru ca opera să apară. Intervenţia producătoare de forme constă în divizarea elementului dat al materiei în *părţi* şi în unificarea acestora într-un *întreg.* În acest din urmă înţeles, forma este unitatea unor părţi, o *unitas multiplex.* De ce fel de unificare este însă vorba, căci există mai multe feluri ale ei, dintre care numai una singură este a operelor şi, printre acestea, una singură a operelor de artă. De ce fel de raport între părţi şi întreg este vorba de fiecare dată?

Există o unificare prin însumare cantitativă, aceea a *grămezilor,* în care

întregul nu este altceva decât suma părţilor şi în care părţile nu primesc vreo modificare prin faptul introducerii lor într-un întreg, părţile rămânând mai departe calitativ omogene. Există apoi o unificare prin însumarea unor părţi calitativ eterogene, dar care îşi păstrează individualitatea lor. Este cazul *agregatelor.* Ambele aceste moduri ale unificării sunt deci *statice,* deoarece părţile puse în prezenţă în unitatea întregului nu lucrează una asupra alteia. Altul[13] este însă cazul în unificările *dinamice,* printre care *sintezele* (chimice, psihice) sunt produsul unificării prin fuziunea unor elemente calitativ deosebite, dispărând într-un întreg calitativ nou. Când părţile lucrează unele asupra altora, fără să dispară în întregul unificat, păstrându-şi adică individualitatea lor, avem de-a face cu *mecanismele.* Un ansamblu de sinteze chimice şi de mecanisme regăsim în *organisme.* Totuşi, pe când în sintezele chimice şi în mecanisme acţiunea reciprocă a elementelor şi a forţelor active este reversibilă, în sensul că putem analiza sinteza până la ultimele ei elemente şi putem face ca procesul mecanic să

13 **In manuscris : acesta (n. ed.).**

retrogradeze de la fiecare din punctele lui către punctul iniţial, sinteza şi procesul organic sunt ireversibile, nu le putem analiza până la ultimele lor elemente şi nu le putem întoarce din drumul creşterii şi al decrepitudinii lor. Spunem, din această pricină, că organismele au o individualitate şi că viază, trăiesc. Individualitatea şi viaţa sunt expresiile de care ne servim pentru a desemna factorul de iraţionalitate în alcătuirea sintezei organice şi a chipului ei de a se desfăşura, de la naştere şi până* la moarte. Individualitatea organică este *specifică* în primele forme ale vieţii; organismele au adică individualitatea speţei lor. Odată cu înmulţirea şi diferenţierea treptată a speţelor, individualitatea tinde către forma *singularităţii,* adică organismele încep a se deosebi nu numai de la o speţă la alta, dar şi înăuntrul fiecărei speţe. Tendinţa aceasta culminează în om şi în creaţiile lui de artă. Opera de artă este sinteza cea mai singular-individuală. Unificarea părţilor într-un întreg, adică forma în ultimul înţeles dat acestui cuvânt, dobândeşte în artă modalitatea sintezei, adică a fuziunii într-un produs calitativ nou, dar această sinteză nu este specifică, ci

singulară sau originală. Cuprindem întreaga caracteristică a formei artistice, dacă ne gândim că ea apare de cele mai multe ori prin conformarea unei materii anorganice şi folosind virtuţile ei pur fizice, mecanice, optice, sonore etc. Domeniul fizic nu cunoaşte însă decât mecanicitatea reversibilă şi ignoră individualitatea. Caracteristica cea mai izbitoare a formei artistice este deci de a înfrânge mecanicitatea naturii şi lipsa ei de individualitate. Forma artistică este deci expresia extremă a plasticităţii materiei. Forma artistică este rezultatul acţiunii prin care materia este adusă la condiţia vieţii pe alte căi decât ale evoluţiei biologice.

În ultimele generaţii de cercetători s-au înmulţit încercările de a descrie formele tipice în artă, stabilind, în genere, cupluri contrastante, ca, de pildă, forme în care domină unitatea sau multiplicitatea, forme deschise sau închise (Wölfflin), forme infinite şi perfecte (Strich), forme organice sau geometrice (Worringer), serii şi labirinte, perspective scenice şi cartografice (Focillon) etc. Oricare ar fi interesul unei astfel de clasificări, ca un mijloc apt pentru a determina o primă cunoaştere a operelor

şi ca o metodă pentru a stabili afinităţile dintre opere felurite în unitatea unui curent, a unui cerc de cultură etc., ea rămâne totuşi insuficientă pentru a ne conduce până în intimitatea individuală a formei. Căci, admiţând că într-un tablou de Rubens şi unul de Rembrandt stabilim aceeaşi precumpănire a multiplicităţii asupra unităţii, aceeaşi formă deschisă, aceleaşi perspective scenice etc., adică aceleaşi caracteristici ale barocului, nu epuizăm odată cu acestea individualitatea formei celor doi artişti, operele lor rămânând profund deosebite, cu toate asemănările ce îi apropie. Ştiinţa formelor artistice n-are deci decât o valoare propedeutică; ea poate fi apoi un adjuvant al istoriei. Conceptul filosofic al formei ne opreşte să acordăm acestei ştiinţe o altă însemnătate. Formele fiind, în fiecare creaţie de artă, unice, ele nu admit comparaţie şi nici generalizarea asupra lor. Ştiinţa formelor ne duce numai până în preajma acestora; de aci înainte intră în drepturile ei cunoaşterea individuală, aceea a criticii artistice.

Postum [1947]

IDEALUL CLASIC AL OMULUI

Cine încearcă să gândească noţiunea

„om”, să lege de ea un conţinut de reprezentări precise, ajunge curând la încheierea că înţelesul căutat nu este totdeauna acelaşi. Filosoful Max Scheler, care a consacrat acestei cercetări o lucrare dintre cele mai interesante, distinge trei concepţii deosebite care se încrucişează în sfera de reprezentări a europeanului cult de astăzi. Mai întâi, concepţia iudeo-creştină a creaturii decăzută din starea paradiziacă primitivă prin păcatul lui Adam. Apoi ideea greacă şi antică a omului raţional, participând la raţiunea universală, în fine, ideea ştiinţifică modernă a omului ca produs evolutiv al unui proces biologic general şi ale cărui însuşiri nu sunt decât rezultatul amestecurilor şi complicaţiilor dintre energiile şi facultăţile existente în natura subumană. Dintre aceste felurite idei ale omului, paginile de faţă ar dori să analizeze mai de aproape concepţia antică, idealul clasic al omului, pentru a ne întreba mai apoi care este gradul lui de vitalitate în zilele noastre şi ce rol îi poate fi rezervat în criza morală pe care o străbatem. Psihologul timpului nostru are, în adevăr, prilejul să constate că printre feluritele noţiuni capitale, devenite problematice

astăzi, aceea a omului se leagă cu urmări dintre cele mai grave. Munca de transformare a noţiunii de om este un proces în adâncime. Temeliile înseşi ale culturii noastre sunt puse în discuţie odată cu această transformare. Dar cine doreşte menţinerea bunurilor mai de seamă ale acestei culturi trebuie să-şi pună întrebarea dacă restaurarea idealului clasic al omului nu este unul din mijloacele înlăturării unor ameninţări care se îndreaptă către noi din atâtea direcţii.

Spun „idealul clasic al omului”, mai bine decât „noţiunea omului clasic”, pentru că aceasta din urmă nu poate fi definită decât în raport cu valorile pe care le afirmă şi către care năzuieşte. Idealul clasic este o constelaţie de ţinte propuse voinţei etice a omului, în care se rezolvă un sistem de evaluări. Ultima rădăcină a idealului clasic, ca, de altfel, a oricărui ideal uman, stă astfel înfiptă într-un strat iraţional al sufletului, pentru care niciun alt motiv nu mai poate fi găsit. De ce omul clasic aspiră către anumite bunuri şi afirmă superioritatea anumitor valori fundamentale alcătuieşte o împrejurare a cărei necesitate ultimă nu poate fi întemeiată. Singura

muncă ştiinţifică în legătură cu studierea unui ideal uman, a unei noţiuni normative a omului, este aceea de grupare logică a unor trăsături care reconstruiesc o structură solidară în toate punctele ei.

Idealul clasic al omului este astfel o structură eternă, un model uman permanent, capabil să fie restaurat şi să dirijeze cultura omenească în orice moment. S-ar putea deci vorbi de idealul clasic al omului fără nicio raportare istorică, pentru că el reprezintă o grupare de tendinţe etice aşa de logic angrenate, încât, prin necesitatea lui internă, se ridică peste orice determinare temporală. În realitatea faptelor însă, idealul clasic al omului este fructul unei anumite epoci din istoria lui, şi anume a intervalului dintre secolul al V-lea înainte de Christos până prin veacul al III-lea al erei noastre, adică din momentul apariţiei tragediei greceşti până în acela în care stoicismul greco-latin ajunge la ultima lui expresie. Din această clipă începe să se afirme din ce în ce mai puternic noul ideal creştin, a cărui definitivă instaurare nu se produce însă fără numeroase împrumuturi făcute idealului precedent.

Dacă facem să înceapă epoca de

formaţie a idealului clasic cu apariţia tragediei greceşti, împrejurarea este explicabilă prin faptul că în această clipă pare a se naşte nu numai omul clasicismului, dar omul pur şi simplu, în înţelesul moral pe care-l putem da acestui cuvânt. Abia în tragedia grecească omul se gândeşte pe sine ca individualitate autonomă, izolată din complexul naturii şi societăţii şi opusă lor. Luptele eroilor tragici cu zeii şi destinul şi cumplitele lor nenorociri sunt produsul acestei sforţări de eliberare a individualităţii umane; după cum măreţia eroului tragic este semnul preţuirii care începe a se acorda individualităţii eliberate, demnităţii şi puterii ei. Câtă vreme omul trăia în „mistică participare” (Lévy-Brühl) cu întreaga natură şi cu întreaga comunitate care îl îngloba, durerea putea fi resimţită dar nu încă suferinţa tragică. Într-un anumit moment însă omul începe să se simtă opus şi în luptă fie cu Divinul (Prometeu), fie cu întreaga realitate, resimţită ca un complex de cauze şi efecte străine de voinţa lui (Oedip), fie cu orânduirea socială, ale cărei norme funcţionează fără consideraţie pentru sensibilitatea personală (Antigona), şi în

această clipă omul se naşte în realitatea lui morală, cu un strigăt de solitudine şi durere, de împotrivire şi mândrie, care alcătuiesc laolaltă patosul tragic.

Tragedia se ridică în întregime dintr-un anumit sentiment ai distanţei faţă de restul realităţii, în lumina căruia capătă limite mai precise şi se cristalizează individualitatea omenească. S-ar putea spune că tragedia este, de fapt, un document al adolescenţei omului, ilustraţia unei crize de tinereţe, analogă cu aceea care în evoluţia individuală marchează străbaterea la conştiinţa personalităţii. Desfăşurarea ulterioară a culturii antice scoate în evidenţă mişcarea contrarie, de integrare în ordinea realului, resimţită de data aceasta ca armonie cosmică şi, de fapt, perioadele mai târzii ale antichităţii se caracterizează prin dispariţia tragediei ca sentiment de viaţă şi gen literar. *Ataraxia* scepticilor şi *apathia* cinicilor şi stoicilor alcătuiesc dovada lichidării tragicului în epoca de maturitate şi bătrâneţe a antichităţii.

Omul clasic, care câştigase pentru sine conştiinţa individualităţii, se concepe apoi ca fiinţă spirituală. Participarea umanului la spiritul universal este una din

reprezentările fundamentale ale antichităţii. Din cercul ei de idei coboară imaginea lui *homo sapiens*, a cărui însuşire îi creează facultatea de a cunoaşte ordinea raţională a lucrurilor. „Reminiscenţa” platoniciană este una din cele mai renumite sistematizări a acestei legături a omului cu realitatea spirituală, din care rezultă capacitatea sa de cunoaştere metafizică. Depozitar al spiritului şi apt pentru cunoştinţa orânduirii raţionale a lumii, omul capătă acum statornicele sale titluri de nobleţe, care este o nobleţe a cunoaşterii. Coordonat cu realitatea spirituală, omul clasic nu mai este un străin în univers, după cum ar fi fost ameninţat să rămână dacă problematica tragică a individualităţii nu şi-ar fi găsit corectivul în gândul spiritualist al originii şi destinaţiei umane. Spiritualismul antic a însemnat un adevărat balsam aşternut peste rana pe care tragedia o săpase în sufletul omenesc. Din el a izvorât fântâna de mângâieri a clasicismului. Consolarea spiritualistă a antichităţii a luat însă două forme. După cum spiritul era considerat că domină, dintr-o poziţie transcendentă, natura materială şi lumea impresiilor noastre sensibile, sau că o străbate în mod

imanentist şi o conformează în fiecare din punctele ei, consolarea spiritualistă a devenit sau *refugiu,* sau *integrare cosmică.* Platonismul şi stoicismul înseamnă, din acest punct de vedere, două soluţii antitetice faţă de dificultăţile morale ale vieţii, dar şi singurele soluţii cu putinţă. Astăzi încă noi nu ştim să răspundem durerii decât sau cu îndemnul de a ne refugia în lumea mai bună a spiritului, sau cu acela de a ne integra mai bine în ordinea raţională a realului, în care durerea nu apare decât ca efectul unor adaptări imperfecte. Etica noastră continuă astfel a construi pe îndoita temelie aşezată în antichitate de Platon şi stoici.

Participarea omului clasic la spiritul universal determină în interiorul structurii lui şi al societăţii în care trăieşte primatul spiritului. În această din urmă privinţă trebuie spus că pentru întâia oară în istoria omenirii europene, Platon aşază deasupra clasei războinicilor şi a preoţilor pe aceea a filosofilor, cărora ar fi dorit să le rezerve conducerea statului. Tot astfel, în interiorul organizaţiei umane şi în ierarhia idealurilor morale, Platon aşeza, deasupra temperanţei şi bărbăţiei, înţelepciunea şi dreptatea ca o

însuşire armonizatoare a tuturor însuşirilor sufleteşti. Primatul spiritului era considerat de omul clasic că se poate întinde până la marginile aparente ale organizaţiei lui, dând frumuseţe corpului, măsură şi euritmie atitudinilor lui. Frumuseţea atletului putea fi astfel considerată ca un reflex al perfecţiunii sale spirituale şi educaţia gimnastică putea fi privită ca o parte întregitoare a culturii spiritului. Pe câtă vreme, pentru anumite teorii moderne ale omului, valorile spiritului nu sunt decât nişte transfigurări ale forţelor lui biologice inferioare şi perfecţiunea lui genială, o simplă expresie a unei vitalităţi mai puternice şi mai bogate, omul clasic menţinea raportul răsturnat, socotind că până la ultimul amănunt al complexiunii lui fizice, în glezna piciorului care calcă frumos, străbate ceva din forţa armonioasă a spiritului. Pentru omul clasic nu valora astfel principiul pe care îl regăsim în întreaga icoană ştiinţifică a lumii moderne, potrivit căruia inferiorul determină şi explică superiorul. Universul omului clasic era dominat de spirit. Din această pricină, sforţarea de înţelegere a lumii nu consta pentru omul clasic într-o coborâre în

straturile inferioare ale creaţiei, ci într-un elan de ridicare până la principiul ei spiritual. Omului modern de ştiinţă i se cere *curajul adevărului*, adică puterea de a înfrunta dezvăluirea raportului de forţe inferioare, din care se constituie orice ideal uman, forţa de a suporta spulberarea reprezentării care rămâne pentru el o simplă „iluzie spiritualistă”. În locul curajului adevărului, cercetătorul clasic avea nevoie de starea de pregătire interioară a entuziasmului etic şi religios.

Participarea la spiritul universal dă omului clasic şi o altă însuşire şi anume aceea a *unităţii.* Acţiunea spiritului este, în adevăr, prin excelenţă unificatoare. În varietatea şi dispersiunea sensibilului, spiritul introduce virtutea unităţii. Unitatea înseamnă însă, mai întâi, grupare şi liniştită armonizare a elementelor şi energiilor sufleteşti. Această grupare este determinată de un anumit fel ireductibil al persoanei, de natura sa particulară. Pentru întâia oară în etica aristoteliciană apare noţiunea originalităţii omului *(physis),* pe care apoi deprinderea o dezvoltă şi realizează. Faţă de nimic altceva nu simte grecul o împotrivire mai mare ca faţă de

dispersiunea persoanei, de multiplicitatea anarhică a actelor, de ceea ce în limbajul filosofilor se numeşte *polypragmosyne.* Unitatea şi originalitatea omului este resimţită apoi de clasic în conexiune cu planul raţional, după care este dispus întregul univers. În armonia cosmică, ne învaţă stoicii, fiecare ins deţine, potrivit cu originalitatea fiinţei sale, un rol anumit, pe care înţelepciunea ne indică a-l împlini cât mai bine, cu cât mai pioasă supunere faţă de logosul divin care, ordonând lumea în fiecare din punctele ei, a rezervat fiecăruia din noi locul potrivit însuşirilor sale. Opera lui Marc-Aureliu, cugetătorul cel mai nobil de la finele antichităţii, este în întregime străbătută de suflul acestei pietăţi. În aceeaşi atmosferă spirituală apare comparaţia normativă a lumii cu teatrul şi a omului cu actorii care se urmează pe scena lui. O comparaţie din care se desprindea acea sugestie de detaşare şi de modestie, din substanţa cărora idealul nostru de civilizaţie este încă făcut în mare parte. Acest ideal al unităţii omului atrage, în sfârşit, după sine, idealul corelativ al limitării lui. Omul grupat prin toate tendinţele şi manifestările sale către centrul

fiinţei sale se închide asupra sa însuşi, în perfecţiune sferică limitată. Ceea ce este nemăsurat, excesiv şi încordat repugnă deopotrivă clasicului. Măsura şi renunţarea sunt, dimpotrivă, normele conduitei sale. Astfel, faţă de eul necontrolat al barbarului, năzuind să impună cu exces buna sa poftă arbitrară, omul clasic izbuteşte acea operă de autocritică, de temperare a instinctelor, de mărginire în funcţiunile sale naturale şi în rolul său oportun, fără de care orice viaţă a cetăţii este cu neputinţă. Civilizaţia nici nu înseamnă altceva, după obârşiile etimologice ale cuvântului, decât această perfecţionare a existenţei înăuntrul cetăţii. Dar, lucru vrednic de a fi observat, pentru desăvârşirea vieţii în cetate omul clasic nu socoteşte alt drum mai bun decât această educare a individului solitar.

Trebuie subliniat cu multă tărie că niciuna din trăsăturile acestui portret, izolată din asociaţia cu celeilalte, nu integrează pe seama sa adevăratul tip omenesc clasic. Nici integrarea cosmică a misticilor, lipsită de conştiinţa foarte netă a individualităţii, nici limitarea prin insuficienţă a micului burghez comod şi laş, nesprijinită, aşadar, de conştiinţa totalului

cosmic în care rolul fiecărui din noi este indicat, nici individualismul solipsist, dezintegrat din marea armonie a naturii, nu sunt într-un fel oarecare clasice. Clasică este numai gruparea armonioasă şi solidară a tuturor acestor însuşiri. Clasic este omul pe care jocul tuturor forţelor realului îl determină, fără să-l absoarbă în unitatea lor. Este clasic omul care trăieşte în îndoita conştiinţă a dependenţei sale faţă de totalitatea forţelor naturale şi spirituale ale lumii şi a individualităţii sale puternice şi mândre. Din dezvoltarea celor două aspecte ale structurii sale morale, au apărut în clasicism două metode omeneşti, a căror forţă etică regulatoare a îndrumat multă vreme silinţa morală a omenirii.

Înţeleptul şi eroul sunt tipurile omeneşti în care se dezvoltă exemplar tendinţele integrante ale clasicismului.

Înţeleptul este fiinţa în care a luminat mai puternic conştiinţa dependenţei cosmice şi care a ştiut să extragă de aci motive pentru buna călăuzire a vieţii sale individuale. Pietatea, dreptatea, cumpătarea domină sufletul său. Eroul este fiinţa în care s-a dezvoltat mai puternic conştiinţa individualităţii, rezistentă faţă de toate

puterile care o ameninţă cu nimicirea, pornită să se realizeze pe sine peste orice piedici, împotriva oricăror primejdii, înfruntând zdrobirea fizică. Virtutea eroului completează astfel pietatea şi măsura înţeleptului în icoana clasică a omului. Am spus că idealul clasic s-a format în cele opt veacuri care s-au scurs din momentul în care apar primele tragedii pe care le cunoaştem, până în clipa în care stoicismul îşi dă ultima expresie. Din această clipă începe să se afirme, din ce în ce mai puternic, noul ideal creştin. Am mai spus că instaurarea creştinismului nu se produce fără numeroase împrumuturi făcute idealului precedent. Acesta din urmă nu dispare niciodată definitiv. O viaţă latentă trăieşte el chiar în timpul evului mediu, pentru a se desprinde ceva mai tare în mişcarea umanistă de la curtea lui Carol cel Mare sau Otton, până când în veacul al XIII-lea, odată cu zorii Renaşterii italiene, pare a trece din Nou la postul de conducere spirituală a umanităţii. De atunci idealul clasic a împlinit o funcţiune aproape permanentă în cultura Europei. Îl vedem astfel asociindu-se cu mişcarea de mândrie şi restaurare naţională a unui Petrarca,

Machiavelli şi Rienzi. Prin Academia platonicianã a Medicişilor el se impune întregii elite spirituale a timpului. Descartes asociazã raţionalismul modern cu îndrumarea eticã a stoicilor. Rousseau opune civilizaţiei corupte a vremii sale exemplul virtuţii antice. Eroismul civic al lumii vechi trece apoi printre modelele cãlãuzitoare ale Revoluţiei franceze. În acelaşi timp, Goethe face sã trãiascã din nou idealul personalitãţii umane armonioase şi integreazã în opera sa rezultatele culturii ridicate pe temeliile clasicismului.

Între acestea, forţe tot mai numeroase, acumulate în decursul ultimului secol şi în deceniile secolului nostru, tind sã dizolve idealul clasic al omului într-un fel a cãrui temperare alcãtuieşte una din datoriile resimţite mai puternic de omul de culturã de astãzi. Am arãtat şi mai sus cum ştiinţa modernã, înlocuind înţelepciunea anticã, a rãsturnat perspectiva în care aceasta din urmã îşi reprezenta fiinţa omului. Pe cât vreme filosofia veche înţelegea pe om din participarea sa la spiritul divin, ştiinţa a încercat a înţelege spiritul însuşi din jocul elementelor şi forţelor subumane. Încadrarea omului în seria zoologicã prin

opera unui Lamarck şi Darwin alcătuieşte una din faptele cele mai anticlasice ale ultimului secol. Ştiinţa ar fi trebuit, de altfel, să menţină şi să alimenteze sentimentul dependenţei omului de totalitatea cosmică. Există în *dezrădăcinaţii* lui Barrés o frumoasă pagină în care Hippolyte Taine, unul din scientiştii cei mai reprezentativi ai veacului al XIX-lea, este pus să vorbească în timp ce contemplă un viguros stejar din grădina Luxemburgului. Adânca înrădăcinare liniştită a copacului, asociat cu întreaga natură, este resimţită acolo într-un dureros contrast cu dezrădăcinarea, mobilitatea şi solitudinea omului modern. Această modificare în sentimentul de sine **cil** modernului a fost, în ultimul veac şi jumătate, un efect al dezvoltării vieţii urbane şi a industrialismului. Aspecte legate între ele şi condiţionându-se reciproc, viaţa urbană şi industrialismul au creat omului un mediu artificial al existenţei, i-au impus o depărtare de natură în care sensul clasic al vieţii a trebuit să pălească.

Aceeaşi acţiune corozivă s-a îndreptat apoi împotriva sentimentului unităţii şi limitării persoanei. Ba chiar în legătură cu

aceasta din urmă s-au produs criticile cele mai frecvente adresate clasicismului. Viziunea omului unitar şi limitat se încadra, în adevăr, în ordinea imuabilă a unui univers static din care lipsea voinţa oricărei prefaceri şi perfecţionări. Progresivismul modern a trebuit să resimtă clasicismul drept adversarul său cel mai primejdios. Concepţia progresivistă a vieţii a înlocuit deci idealul perfecţiunii sferice limitate cu acela al personalităţii deschise, realizându-se prin contradicţii dialectice. Într-un univers capabil să se transforme şi să se perfecţioneze, se încadrează mai bine personalitatea de formă deschisă, gata să intre în tipare noi. Atât de adânc a fost săpat idealul clasic al unităţii, al consecvenţei şi solidităţii intime a persoanei, încât zilele noastre au putut difuza concepţia omului contradictoriu din romanele lui Dostoievski, a fiinţei sfâşiate de izbucnirile vulcanice ale inconştientului freudian sau a omului necentrat, socotindu-se liber în virtutea unei conştiinţe disponibile, în care se poate insinua sugestia clipei trecătoare, într-un cuvânt omul anoetic şi anarhic pe care-l propune ca model contemporanilor scriitorul francez

André Gide.

Dar poate antiteza cea mai izbitoare cu idealul clasic o găsim în spiritul modern al reformei sociale. Înţeleptul antic lucra prin cuvântul şi exemplul său la perfecţionarea interioară a omului. Aşezări sociale mai bune şi mai drepte puteau fi nădăjduite ca un rezultat al acesteia. Înţelepciunea antică lucra la ameliorarea cadrului de viaţă al umanităţii prin înnobilarea individului. Reformismul social modern a socotit într-acestea, drept o cale mai bună, însăşi munca de perfecţionare aplicată direct cadrelor sociale de viaţă. Astfel, în timp ce înţeleptul devenea un tip omenesc aproape nereprezentat în epoca noastră, se impunea din ce în ce mai puternic figura reformatorului social. Noul spirit al reformei sociale a născut în ultimul secol către o îmbunătăţire a condiţiilor de viaţă şi muncă, printr-o mai justă organizare a raportului dintre muncă şi capital şi prin mai bune rânduiri privind asistenţa socială, instrucţia publică, biopolitica ş.a.m.d. În executarea acestui program, vremea noastră vede încă ţintele cele mai interesante ale muncii noastre de civilizaţie.

Fără a contesta îndreptăţirea

transformărilor introduse în viziunea modernă a omului şi a orientării date aspiraţiilor lui sociale, comparaţia cu idealul clasic al vieţii îngăduie obiecţii importante. Căci fără îndoială că în cadrele sociale cele mai desăvârşite este încă nevoie să fie introdusă o fiinţă lăuntric civilizată, capabilă să le conserve şi să se bucure de ele. Ameliorarea cea mai izbutită a împrejurărilor generale de viaţă nu face inutilă munca de înnobilare a individului, ba chiar o reclamă ca pe o condiţie indispensabilă. Reformismul social modern nu se poate lipsi de idealurile înţelepciunii antice. Din însăşi înţelegerea năzuinţelor celor mai legitime ale epocii noastre se precizează astfel sensul şi necesitatea unei înviorări a spiritului clasic.

Pe de altă parte, dacă în sistemul evaluărilor noastre morale înlocuirea viziunii statice a omului unitar şi limitat în funcţiunile indicate de rânduiala cosmică, cu viziunea unui om mai plastic, menit să se integreze în mişcarea de desăvârşire a lumii, a răspuns la un moment dat orientărilor fundamentale ale culturii noastre, o rememorare a vechilor idealuri vine acum la timpul ei. Cine doreşte să

păstreze libertatea omului, cine socoteşte că înlănţuirea lui ar constitui retrogradarea cea mai tragică pe care civilizaţia noastră ar putea-o trăi, acela înţelege că libertatea nu e cu putinţă decât sub condiţia păstrării conştiinţei de unitate şi consistenţă internă a persoanei. Demisiunea acestui ideal face cu putinţă subjugarea omului, folosirea lui pentru oricare din scopurile dorite de asuprire. Dimpotrivă, numai conştiinţa că fiecare din noi alcătuim un bloc moral rezistent, centrat asupra însuşirii originale pe care natura a fixat-o în noi, poate să ne împrumute puterea de a îndrepta către furtuna timpurilor o figură liniştită şi demnă.

1933

TRANSFORMĂRILE IDEII DE OM

Problema omului, a naturii şi a menirii sale, se impune astăzi cu atâta putere, încât socotim că nu va fi judecată inutilă încercarea de a lămuri în trecutul reflecţiei omului asupra lui însuşi câteva din marile ei linii istorice şi unele din acele pe care tocmai nevoile epocii actuale ne cer a le desfăşura mai departe. Antropologia filosofică este pentru gândirea timpului problema cea mai urgentă, şi însemnările

care urmează, sprijinite de câteva texte esenţiale, pot fi înţelese ca o introducere în această disciplină.

păcat şi caducitate

Prima oară când omul reflectează asupra lui însuşi, el extrage din această operaţie sentimentul că natura lui este atinsă de un blestem, ale cărui consecinţe explică destinul lui permanent. Natura omului este viciată de un păcat originar. Pentru a fi înfrânt interdicţia divină şi a se fi împărtăşit din cunoştinţă, omul a pierdut binefacerile primei sale aşezări şi ale nemuririi cu care fusese înzestrat. Cunoştinţa pe care o câştigă Adam odată cu consumarea fructului interzis, prima lui cunoştinţă, este aceea a nudităţii lui. Blestemul care îl atinge îl lipseşte de binefacerile raiului şi îi suprimă nemurirea. Omul va trebui deci să muncească. El va trebui să se reproducă, câştigând astfel pentru speţa lui nemurirea pe care individul o pierduse pentru sine.

Faţă de adânca interpretare a *Bibliei,* este interesant de remarcat că reflecţia grecilor asupra originii şi naturii omului nu se însoţeşte cu sentimentul unui păcat, atât de viu în sufletul vechilor evrei, ci cu acel al unei caducităţi, al unei lipse originare, ale

cărei urmări le putem constata încă. Interesant în această privinţă este mitul pe care îl povesteşte Protagoras în dialogul cu acelaşi titlu, datorit lui Platon, un mit care corespunde desigur unei vechi tradiţii şi care poate îi pus într-o fructuoasă comparaţie cu acel al *Genezei,* pentru a preciza deosebiri de o mare importanţă: „Era un timp – povesteşte Protagoras – când zeii existau, dar speţele muritoare nu apăruseră încă. Când sosi momentul hotărât de Destin pentru ca acestea să se nască, iată că zeii le întruchipează înăuntrul pământului dintr-un amestec de humă şi de foc şi din toate substanţele care se pot combina cu focul şi huma. În momentul de a le scoate la lumină, zeii porunciră lui Prometeu şi lui Epimeteu să le împartă în mod potrivit toate însuşirile cu care ar* putea fi înzestrate. Epimeteu îi cere lui Prometeu să-i lase lui grija de a face împărţirea darurilor. Când ea va fi gata, îi spune Epimeteu, tu vei inspecta opera mea. Îngăduinţa dată, Epimeteu se aşează la lucru. Unora le dădu puterea, altora le dădu iuţeala, mai cu seamă celor mai slabe, altora le acordă arme şi acelora cărora natura nu le-a dat arme, el le născoci o altă

calitate, cu care la nevoie să se poată salva. Pe acei pe care îi înzestrase cu micimea corpului îi dăruieşte cu fuga înaripată sau cu locuinţe subpământene. În scurt, între toate aceste însuşiri el menţine un echilibru, îngrijindu-se în născocirile sale numai de faptul ca una din speţe să nu dispară. După ce înzestrează îndeajuns pe fiecare împotriva distrugerii reciproce, el căută a le păzi împotriva vremii rele, care vine de la Zevs, îmbrăcându-le cu peri stufoşi şi cu piei groase şi pentru vremea somnului le dădu fel de fel de acoperăminte, apoi pe unele le încălţă cu copite, pe altele le îmbrăcă în piei groase şi goale de sânge. În sfârşit, el procură fiecăreia o hrană deosebită, unora iarba pământului, altora fructele pomilor, altora rădăcinile lor; unora el le atribui drept hrană carnea celorlalte. Acestora din urmă le dădu o posteritate numeroasă, victimele salvându-se astfel prin fecunditate. Dar Epimeteu, a cărui înţelepciune era imperfectă, cheltuise fără să bage de seamă toate facultăţile naturale şi pentru a înzestra speţa omenească el găsi că nu mai are decât puţine însuşiri la îndemână. Atunci apare Prometeu pentru a supraveghea lucrul. El vede pe celelalte

speţe echipate într-un chip armonios, iar pe om, gol, fără încălţăminte, fără acoperământ, fără arme, şi ziua în care Destinul hotărâse ca omul să iasă din pământ se apropia cu repeziciune. Neştiind ce mijloc să găsească pentru a salva pe om, Prometeu se hotărăşte să fure îndemânarea artistică a lui Hefaistos şi a Atenei şi, în acelaşi timp, să fure focul, căci fără foc era cu neputinţă ca acea îndemânare să fie practicată. Astfel, omul fu înzestrat cu multe din artele utile vieţii, nu însă cu arta politică. Aceasta din urmă era ţinută de Zevs lângă sine şi Prometeu nu mai avusese timpul să pătrundă în Acropola în care Zevs locuieşte. Apoi, la porţile lui Zevs străjuiau sentinele înfricoşătoare şi Prometeu nu putu trece mai departe de atelierul în care Hefaistos şi Atena practicau împreună artele lor… Omul se găsi astfel în stăpânirea tuturor mijloacelor necesare vieţii; dăruindu-l însă cu focul, Prometeu fu mai târziu învinuit de hoţie. Omul, cel dintâi printre celelalte animale, cinsti pe zei; el fu acela care începu să construiască altare şi chipuri divine; în sfârşit, el a stăpânit mai întâi arta de a emite sunete şi cuvinte articulate; el inventă locuinţele, veşmintele,

încălţămintea, acoperămintele şi bucatele pe care le produce pământul. Astfel înzestraţi, oamenii trăiră mai întâi risipiţi şi niciun oraş nu exista. Din această pricină, ei erau veşnic măcelăriţi de animalele totdeauna mai puternice decât ei; şi îndemânările lor, îndestulătoare pentru a-i hrăni, rămâneau neputincioase împotriva războiului pe care animalele îl duceau contra lor, cu izbânzi sporite de faptul că, nestăpânind arta politică, ei nu cunoşteau nici pe aceea a războiului, din care aceasta este numai o parte. Oamenii căutară atunci să se adune şi să întemeieze oraşe, pe care să le apere, dar odată adunaţi, ei continuau să se rănească, tot din pricină că arta politică le lipsea, aşa încât ei începură din nou să se risipească şi să piară. Neliniştit că speţa noastră este ameninţată cu pieirea, Zevs trimise pe Hermes spre a aduce oamenilor pudoarea şi justiţia pentru ca să existe în cetăţi armonia şi legătura creatoare de prietenie”.

Deopotrivă cu versiunea *Genezei*, vechiul mit al lui Platon manifestă sentimentul că de originea omului este legat un fapt grav şi excepţional, că apariţia lui s-a produs pe o cale neregulată, că ea

alcătuieşte un adevărat „scandal” al creaţiei. Omul este o fiinţă problematică şi pentru sentimentul vechilor evrei şi pentru cel al vechilor greci. Câteva deosebiri sunt totuşi izbitoare. Mai întâi, Dumnezeul *Bibliei* face de la început pe om asemănător cu sine şi îi acordă în felul acesta un rang deosebit, o situaţie privilegiată în creaţie. Grecii au resimţit însă mai viu unitatea naturalistă a creaţiei. Omul este, în mitul lui Protagoras, o fiinţă deopotrivă cu toate animalele. El este unul dintre animale, un animal totuşi mai slab, mai puţin apt a susţine lupta cu celelalte speţe prin singurele mijloace ale înzestrării sale fizice. Omul primeşte în schimb îndemânările tehnice. Însuşirea esenţială a omului *Genezei* este cunoaşterea, cu care e! plăteşte nemurirea şi fericirea sa, şi numai în al doilea rând virtutea şi înţelepciunea politică. Însuşirea fundamentală a omului pentru sentimentul vechiului grec este mai întâi ştiinţa şi abilitatea tehnică. Omul lui Platon este animalul tehnic al creaţiei, *homo jaber.* Cu o fineţe uimitoare constată grecul denivelarea existentă în sufletul omului între excelenţa lui tehnică şi inferioritatea lui etic-politică, explicându-şi-

o prin momentele foarte îndepărtate în timp când el a primit aceste felurite daruri. Omul cunoştea de mult artele focului, ba chiar cunoscuse pe zei şi ştia să se închine lor, ştia să-şi clădească altare şi case, să se îmbrace, să vorbească şi să cultive pământul când, într-un târziu, alarmat de ameninţarea care îl pândea, Zevs îi dărui arta politică, a păcii şi a războiului (destinat luptei cu celelalte speţe animale), pudoarea şi justiţia. Atitudinile sociale sunt deci mai noi în sufletul omului şi astfel se poate explica relativa lor primitivitate faţă de nivelul ridicat al abilităţilor tehnice. Omul este deci un animal debil, dar bine înzestrat tehniceşte. Deşi cu slabe şi încă rudimentare facultăţi morale şi politice. Este în firea lui o caducitate, pe care educaţia etic-politică ar putea-o totuşi remedia. Grecii introduc, în chipul lor de a gândi omul, ideea posibilităţii unei desăvârşiri prin educaţie. Omul este un animal politic imperfect, dar ameliorabil. Când darul artei politice, dobândit mai târziu, va fi exercitat într-un interval de timp cel puţin egal cu acela întrebuinţat pentru diversele sale cuceriri tehnice, nu va obţine oare omul mari rezultate în direcţia

pudorii, a justiţiei, a prieteniei, a armoniei sociale *f* Mitul lui Protagoras ne autorizează s-o credem. Sentimentul păcatului originar introduce existenţa terestră a omului într-un impas. Abia creştinismul va găsi putinţa unei eliberări din acest impas, prin dogma vieţii de apoi. Sentimentul grec al caducităţii umane se însoţeşte însă cu o perspectivă liberă asupra viitorului. Concepţia antropologică a omului grec este în fond optimistă.

HUMANITAS

Darurile pe care Prometeu le-a oferit oamenilor, în lipsa acelora atribuite de Epimeteu celorlalte animale, sunt încă imperfecte, dar ele sunt acele care îl caracterizează în mod eminent. Platon şi apoi întreaga antichitate trag consecinţele acestei vederi. Aceste daruri se grupează în concepţia ciceroniană a umanităţii (*humanitas).* Sufletul omenesc se distinge prin virtuţile bărbăteşti ale tăriei de caracter, *animus, virtus, fortitudet,* dar şi prin acele mai feminine ale ordinii, ale măsurii şi ale decenţei. Umanitatea în om înglobează pe acestea din urmă. Prin tărie de suflet, omul apără cetatea împotriva primejdiei externe, dar prin umanitate, el

menţine coeziunea ei internă şi dezvoltă roadele păcii... Stoicii arătaseră apoi că omul participă la raţiunea divină, care pătrunde întregul univers şi îi dă coerenţa unui întreg unitar şi a unui lucru plin de frumuseţe. Prin raţiune, omul ajunge să iasă de sub puterea impresiilor momentane, să înţeleagă înlănţuirea evenimentelor şi totalitatea cosmică şi umană care îl înglobează. Pasiunea adevărului şi a frumosului, autoritatea cu plăcere acceptată a oamenilor înţelepţi, completează fizionomia umanităţii în om. Portretul care înglobează cele mai numeroase din trăsăturile antropologiei antice, mai cu seamă acele ale antichităţii târzii, este acel pe care îl schiţează Cicero, în *De officiis,* I, 4: „După instinctul dăruit de natură, orice animal caută să-şi apere viaţa şi corpul, să fugă de tot ce îl ameninţă, să caute şi să găsească tot ce îi este trebuincios pentru a trăi, hrana, adăpostul şi toate lucrurile asemănătoare. Printr-o dorinţă comună tuturor speţelor, fiecare animal este înclinat apoi să se împreune pentru a se reproduce şi să-şi îngrijească pruncii. O deosebire minunată separă însă pe om de brută. Supus în întregime impulsiei simţurilor,

animalul se îndrumează către ceea ce se găseşte în faţa lui; el nu se leagă decât de prezent şi rămâne nepăsător faţă de trecut şi de viitor; în timp ce omul, prin privilegiul raţiunii cu care a fost împărtăşit, observă cauzele, efectele şi progresele lucrurilor care îl înconjoară, vede premisele lucrurilor, compară raporturile lor, uneşte viitorul cu prezentul, îmbrăţişează fără sforţare desfăşurarea întreagă a vieţii şi şi-a pregăteşte tot ce este necesar pentru această călătorie. Prin influenţa raţiunii, natura apropie pe om de om, îi face să vorbească şi să trăiască împreună, le insuflă mai cu seamă o vie iubire pentru acei cărora le datoresc zilele şi îi îndeamnă să caute şi să menţină între ei starea de societate. Pentru toate aceste motive, natura aţâţă pe fiecare om să procure cele trebuincioase vieţii, nu numai pentru sine însuşi, dar şi pentru tovarăşa şi copiii săi, apoi pentru toţi acei care îi sunt dragi şi pe care îi ocroteşte. Toate aceste griji sunt ca un ascuţiş care îi menţine spiritul treaz şi îl obligă să-şi îndoiască activitatea. Dar apanajul distinctiv al omului este cercetarea şi descoperirea adevărului. Astfel, îndată ce treburile noastre ne lasă oarecare libertate,

devenim lacomi să vedem, să auzim, să ne sporim instrucţia, şi fericirea ni se pare cu neputinţă de atins fără cunoaşterea minunilor şi misterelor naturii. Urmează de aci că tot ce este adevărat, simplu şi pur are cea mai strânsă înrudire cu atributele speţei umane. Setei acesteia de adevăr i se asociază o anumită iubire a superiorităţii, care face ca o inimă bine născută să nu asculte decât de sfaturile şi lecţiile unui maestru de autoritate justă şi legitimă, înarmată pentru folosul general. Din mărinimia aceasta porneşte şi dispreţul pentru lucrurile umane. Nu este apoi un apanaj mărunt al naturii şi raţiunii omului de a avea singur, printre celelalte fiinţe însufleţite, sentimentul ordinii, al decenţei şi al măsurii pe care trebuie s-o respectăm în acţiunile şi cuvintele noastre. Astfel, numai omul observă în lucrurile supuse vederii frumuseţea, graţia şi justeţea proporţiilor lor. Reflectând în suflete imaginea care se înfăţişează ochilor, natura şi raţiunea hotărăsc în acelaşi timp că oricare dintre noi se cuvine să aplice frumuseţea, constanţa şi ordinea în toate planurile şi purtările sale”. În conceptul Ciceronian al omului, vechiul sentiment al

insuficienţei lui originare, al precarităţii lui, târziu şi, din această pricină, neîndestulător remediată, face loc unei sporite conştiinţe de sine. Tonul s-a schimbat. Acum vorbeşte respectul de sine. Cicero pictează portretul omului cu mândria de a fi om. Raţiunea devine însuşirea dominantă a omului şi din aceasta decurge setea sa de a cunoaşte, iubirea culturii, respectul pentru maeştri, ba chiar şi aspiraţia către formele estetice ale vieţii. Căci ordinea şi armonia, pe care raţiunea le cunoaşte în aşezările universului, ea tinde să le realizeze în propria sa alcătuire sufletească. Însăşi solidaritatea socială, mai vie pare-se la om decât la celelalte speţe animale, i se pare lui Cicero un efect al raţiunii. Căci recunoscând mai viu prin raţiune dependenţa sa faţă de părinţii care i-au dat naştere şi faţă de copiii pe care urmează să – ocrotească, omul îşi dezvoltă sentimentele sale sociale şi îşi sporeşte zelul său în serviciul altora. Concepţia lui Cicero dezvoltă astfel toate implicaţiile etic-estetice ale raţionalismului antropologic. Viziunea omului ca fiinţă raţională, *homo sapiens*, este una din cele mai coerente în paginile lui Cicero.

Vechiul sentiment al insuficienţei naturale a omului reapare la Pliniu, în care cercetarea antică a naturii ajunge la expresia ei enciclopedică. Pictura lui abundă în tonuri negre, printre care şi acel al perversităţii care face din om duşmanul cel mai ireductibil al omului. Într-acestea, naturalistul Pliniu exprimă sentimentul de orgoliu, pe care, de altfel, îl însoţeşte cu ironia lui, al omului ca scop al creaţiei şi ca domn al ei, chemat s-o stăpânească. Pliniu coboară din nou pe om în planul naturii, deşi îi rezervă aci un loc excepţional. O altă caracteristică importantă a reflecţiilor lui Pliniu este aceea că, în greutăţile existenţei şi spre deosebire de celelalte speţe, omul nu se serveşte de instinctele, ci de achiziţiile sale. Omul nu datoreşte naturii niciuna din îndemânările lui. Pe toate acestea el le-a câştigat şi continuă a le câştiga, odată cu apariţia fiecărui individ, prin ostenelile învăţăturii. Omul este astfel un produs artificial, un adevărat paradox în mijlocul naturii. Iată cuvintele lui Pliniu, în *Historia naturalis,* VII, 1: „... Este drept a începe studiul nostru prin om, pentru care natura pare a fi produs tot restul. Unor daruri atât de mari, ea i-a opus însă compensaţii foarte

crude, încât ne putem îndoi dacă natura a fost pentru om o mamă bună sau o nemiloasă mamă vitregă. Mai întâi, omul este singurul animal care se îmbracă pe seama celorlalte. Celorlalte animale ea le-a dat veşminte felurite, acoperăminte, scoici, piei, ţepi, coarne, peri, puf, pene, lână, plăci. Chiar trunchiul copacilor a fost păzit de frig şi de căldură uneori printr-o îndoită coajă. Omul este singurul pe care natura îl azvârle în ziua naşterii sale gol pe pământul gol, lăsându-l îndată în prada gemetelor şi plânsetelor. Niciun alt animal nu este condamnat la lacrimi din prima zi a vieţii sale. Cât despre râs – pe Hercule! – însuşi râsul cel mai precoce şi cel mai naiv nu este acordat nici unui copil înainte de a patruzecea zi a vieţii sale. După ce a luat cunoştinţă de lumină, legături de care sunt scutite chiar animalele născute în sclavie îi cuprind membrele şi i le înfăşoară strâns. Fericită naştere! Iată-l întins, cu mâinile şi picioarele legate, plângând, pe acela care trebuie să comande tuturor fiinţelor! Iată-l începându-şi viaţa prin chinuri, fără a fi făcut altă greşeală decât aceea de a fi venit pe lume! Ce nebunie, după astfel de începuturi, de a-ţi acorda drepturi la

orgoliu! La primele manifestări ale puterii proprii, odată cu primele binefaceri ale timpului care se scurge, omul devine asemănător cu un patruped. Cât timp îi va mai trebui pentru a dobândi mersul unui om, pentru a ajunge să glăsuiască, să sfarme alimentele cu gura, cât timp va mai trebui să treacă până să-i dispară zvâcnelile din moalele capului, semnul celei mai mari slăbiciuni printre toate speţele animale? Adăugaţi bolile şi toate acele remedii pe care noi flagele le fac adeseori inutile. Animalele sunt conduse de instinctele lor; unele dispun de o fugă rapidă, de un zbor năvalnic, altele ştiu să înoate; numai omul nu ştie nimic fără a fi învăţat: nici să vorbească, nici să umble, nici să se hrănească: într-un cuvânt, prin sine însuşi el nu ştie decât să plângă. Din această pricină, mulţi au socotit că ar fi fost mai bine pentru un om să nu se nască sau să dispară cât mai curând”. Întunecatul şi sarcasticul tablou prezintă în om o fiinţă debilă, nenorocită şi artificială, făcută totuşi să stăpânească întreaga natură, care se pune la dispoziţia lui. Pliniu încearcă astfel pentru om, în acest prim secol al erei noastre, sentimentele contrarii cu care îl va

considera şi creştinismul. Numai că, interzicându-şi orice ipoteză metafizică, orice ancorare a omului în transcendenţă, omul este. În reflecţia antropologică a naturalistului Pliniu o apariţie inexplicabilă, un adevărat paradox al naturii. În acest moment al pozitivismului antic, lumea occidentală nu aflase încă cuvântul de dezlegare a enigmei aflător în *Biblie* şi creştinismul nu ajunsese încă să-l readucă în conştiinţa oamenilor şi să-l sporească.

INDETERMINISM ŞI CREAŢIE

Renaşterea descoperă din nou demnitatea omului. Câteva tratate ale Renaşterii poartă în titlu această expresie sau ceva asemănător cu ea. În 1486, un tânăr genial, în a cărui mare frumuseţe contemporanilor li se părea a recunoaşte nobleţea unei descendenţe divine, Pico della Mirandola, îşi scrie disertaţia sa *De hominis dignitate*[14], pe care dorea s-o pronunţe la Roma cu prilejul susţinerii celebrelor sale teze. Printre motive antropologice cunoscute mai demult, apar unele idei noi, destinate unei lungi perpetuări. Omul, spune Pico, nu este legat nici de un loc, nici de o formă anumită, desigur pentru a-şi da

14 o **nouă prezentare a renumitei disertaţii a lui Pico della Mirandola, împreună cu alt material conex, în tr. germ, însoţită de o introducere a lui H. W. Rüssel, la Pantheon, Akademische Verlagsanstalt, 1940.**

singur forma pe care a dorit-o, obţinând astfel favoarea de a se putea ridica deasupra tuturor creaturilor, dar şi riscul de a coborî sub nivelul oricăreia din ele. Dumnezeu vorbeşte lui Adam: „Nu ţi-am dat, o, Adame, nici aşezare determinată, nici chip propriu, nici bunuri pe seama ta, pentru ca să poţi dobândi şi poseda locul, faţa şi bunurile pe care le-ai putea râvni şi pe care le-ai putea poseda după voinţa şi propria ta socoteală. Natura celorlalte fiinţe a fost hotărâtă prin legile pe care i le-am prescris şi am ţinut-o prin aceasta în marginile ei fixe. Tu însă nu eşti conţinut de nicio limită cu neputinţă de trecut, ci, după propria ta voinţă liberă, pe care am încredinţat-o mâinilor tale, poţi să-ţi prescrii singur natura ta. Te-am pus în mijlocul lumii pentru a privi cu uşurinţă în jurul tău şi pentru a putea înţelege ce se petrece în ea. Nu te-am făcut nici ceresc, nici terestru, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca să poţi deveni, cu deplină libertate şi cinste, propriul sculptor şi poet al formei pe care ai vrea să ţi-o dai. Ai putea degenera în fiinţele inferioare şi brute sau poţi să te înalţi în lumea superioară a celor divine, după singura hotărâre a spiritului tău”. Pentru a

întrebuinţa un cuvânt al filosofiei lui Bergson, pe care o aminteşte, de fapt, ca o premisă îndepărtată, Pico della Mirandola recunoaşte zona de indeterminare care se întinde în jurul fiinţei omului. Înălţările şi căderile omului sunt rezultatul indeterminării sale, al împrejurării că, printre creaturi, el este singurul care nu este legat de fatalităţile unei forme unice şi fixe. Libertatea omului este pricina măreţiei şi mizeriei sale. Omul este creatorul destinului său. Iată un sunet nou în simfonie. Antichitatea nu l-a cunoscut. Pentru antichitate, omul era un element determinat al cosmosului, deţinând un loc necesar armoniei lui, pe care nu putea avea altă menire mai înaltă decât a o realiza în sine. Omul putea reflecta armonia universului, dar n-o putea spori, el nu putea adăuga nimic realităţii. Credinţa în valoarea creatoare a destinului omenesc este semnul unei transformări profunde în concepţia despre sine a omului modem. În lucrarea lui Giovanni Gentile, *ÎI pensiero italiano del Rinascimento,* 1940, care consacră un capitol conceptului omului în această epocă, se poate urmări bine dezvoltarea acestui motiv. El şerpuieşte ca una din temele cele

mai reprezentative în opera umaniştilor. Marsilio Ficino, unul din întemeietorii Academiei platonice din Florenţa, susţine în *Theologia platonica* (XIII, 3) că în timp ce imutabilitatea este legea fatală a naturii inferioare, schimbarea şi progresul sunt consecinţa libertăţii umane (Gentile, p. 77). Oamenii să nu fie deci sclavii, ci emulii naturii: *„non servi simus naturae, sed aemuli”.* Puterea creatoare a libertăţii umane este deopotrivă cu a naturii. Omul îmbogăţeşte necontenit cuprinsul realităţii. Alteori el reia operele naturii, le corectează şi le perfecţionează: *„naturae inferiores opera perficit, corrigit et emendat”.* În romanul alegoric al lui Giordano Bruno, *Spaccio della bestia trionfante,* 1584, facultatea omului de a spori conţinutul realităţii este afirmată încă o dată: „Zeii au dat omului intelectul şi mâinile şi l-au făcut asemănător cu ei, acordându-i deasupra celorlalte animale facultatea care consistă în a lucra nu numai după natură şi obişnuinţă, dar şi în afară de acestea, formând sau putând să alcătuiască alte naturi, alte procese, alte orânduiri cu spiritul său, cu acea libertate fără de care n-ar avea zisa asemănare şi nu şi-ar putea

păstra situaţia de zeu al pământului”. (Cp. Motivul libertăţii creatoare, prin care omul continuă şi perfecţionează lucrarea divină, la G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis,* 1452, publicată abia în 1532. CFR. Gentile, *op. cit.,* p. 111.)

EMOŢIA ASTRONOMICĂ

Toate motivele antropologiei antice şi a Renaşterii revin, către sfârşitul acestei epoci, la Tommaso Campanella: *Del senso delle cose,* II, 25. Debilitatea naturală a omului este deplânsă cu accente care amintesc pe Platon şi Pliniu: „Omul se naşte gol, neînarmat, cu puţine îndemânări, plângând, fără să ştie să se hrănească, nici să se ajute, în timp ce celelalte animale îmbrăcate cu solzi, cu pene, cu piele, înarmate cu dinţi, cu coarne, cu ţepi, cu unghii, cu gheare, cu cioc, ştiu îndată să umble, să mănânce şi să se ajute”. Urmează motivul, de asemeni antic, al omului ca rege ale creaţiei: „În puţină vreme, omul învinge toate animalele şi se îmbracă cu pieile lor, le foloseşte puterea ca pe a sa, se îmbracă cu aur, cu argint şi cu fier, înoată în mare, zboară prin aer ca Dedal, aleargă pe pământ cu picioarele sale şi ale animalelor, umblă pe apă învingând undele mândre şi

vânturile duşmănoase, ca un domn al mării; stăpâneşte toate metodele spre folosul său şi le înmlădiază. Abate copacii, face din ei nave, case, aprinde cu ei focul, le mănâncă fructele, se serveşte de frunzele şi de florile lor pentru a se desfăta şi pentru a se lecui; întrebuinţează pietrele, munţii, pădurile, după gustul său; şi pare a fi stăpânul lumii întregi, nu numai al animalelor. Ce animal puternic şi înţelept ar fi putut face ce a izbutit omul, neînarmat, gol, slab şi timid, sau numai o mică parte din ce a făcut el?” Explicaţia puterii şi dominaţiei omului stă în aceea că, pe când celelalte animale dispun de o singură îndemânare, omul dispune de toate îndemânările şi că, învăţându-le de la ele, poate să le dezvolte şi să le îmbunătăţească. Varietatea activităţilor omului şi caracterul lor ameliorabil alcătuiesc îndoita raţiune a regalităţii umane: „Îmi veţi spune, scrie Campanella, că albinele îşi fac state, ca şi omul, că elefanţii au religie; că păianjenii ţes o pânză mai subţire decât o poate ţese omul; că alte animale îşi construiesc cuiburi şi că altele se pricep să poarte războiul cu iscusinţă. Eu însă vă voi răspunde că tot ce fac animalele poate face şi omul şi încă mai bine; că el

instituie state, face legi şi cetăţi, temple, religii; tămăduieşte mai bine decât câinii ibici şi decât hipopotamul şi că, în timp ce oricare animal este bun pentru un singur lucru, el este bun pentru o mie. Mai mult, laţurile cu care prinde păsările sunt deopotrivă cu ale păianjenului, locuinţele sale sunt ca ale albinei, se războieşte ca peştii şi cocorii; primeşte exemplul tuturor şi le îmbunătăţeşte toate artele şi îndemânările. Învinge forţa elefantului, care poartă pe spatele său un turn plin cu oameni, care îl domină şi-l comandă; şi, întocmai ca leul, ucide şi mănâncă balena”. Focul este apoi marea descoperire a omului. „Niciun animal, chiar când are mâini, ca ursul şi maimuţa, nu ştie să întrebuinţeze focul, nici să-l stingă, nici să-l primească din soare sau să-l smulgă din pietre, să-l înteţească, să înmlădieze cu el metalele, să coacă bucatele şi să producă sunete şi lumini”. Dar printre toate minunile îndemânărilor şi descoperirilor omeneşti, este una care a izbit mai puternic cugetarea Renaşterii şi a contribuit mai mult să îmbogăţească conceptul său despre om. Aceasta este ştiinţa astronomică, îmbogăţită mult în aceeaşi vreme. Cu mai bine de un

secol şi jumătate în urmă, Manetti lăudase geniul astrologie al omului, referindu-se desigur la cuceririle lui în antichitate: „Astrologii, considerând eu mă ce atenţie mişcările şi întoarcerile stelelor, locul şi orbitele zodiilor şi planetelor | au ajuns la o asemenea cunoaştere a lor, încât pot prezice cu mult timp înainte eclipsele şi defecţiunile soarelui şi ale lunii, după cum pot cunoaşte din vreme cum vor fi recoltele de grâu şi de ulei, îmbelşugarea vinului şi sărăcia”. Campanella trăise însă puternica emoţie astronomică a descoperirilor mai noi. În 1543 apăruse opera lui Copernic *De revolutionibus orbium coelestium* şi secolul vibrase în întregime de revelaţiile ei. Marile nume ale epocii sunt acele ale lui Kepler, Tycho Brahe, Galilei, care înalţă geniul calculaţiei şi puterea inteligenţei omeneşti până va măsura universului. Campanella culege aceste ecouri şi îmbogăţeşte cu ele icoana omului: „Astronomia ne arată pe omul ceresc ca unul care priveşte în sus şi măsoară mărimea stelelor, numără mişcările lor, iar pe cele ce nu le vede le închipuie, cu epiciclurile şi excentricităţile lor; şi socotelile lui sunt atât de juste, încât omul pare nu numai un cunoscător, dar oarecum

un meşteşugar al cerului. Şi în marea felurime a opiniilor sale asupra modelului şi principiilor lucrurilor se arată deopotrivă divinitatea sa, care pe atâtea căi se îndreaptă către cunoaşterea Creatorului. Şi ceea ce este încă de mirare: ştie când se produc eclipsele şi le poate prevesti cu o mie de secole mai înainte ca şi conjugările şi înfăţişările tuturor stelelor, natura şi numele lor, cometele, semnele şi influenţele acele ce se produc pe pământ, în apă, în aer; vremea solstiţiilor şi a echinoxurilor, apogeele şi excentricităţile, pe care le precizează cu exactitatea unui fir de păr; şi când Dumnezeu schimbă ceva în cer, omul bagă de seamă şi notează anomalia şi iregularitatea; neostenit ridică table noi şi indice de lucruri foarte îndepărtate şi cunoaşte prin raţiune nu numai moartea şi viaţa omului, dar a tuturor animalelor, a statelor şi domniilor, ba chiar a lumii întregi, care urmează să piară prin foc”. În portretul omului, aşa cum îl zugrăveşte Campanella, se îmbină reprezentarea lui *homo făber* cu aceea a lui *homo sapiens,* iar acesta din urmă creşte prin tot ce-i aduc descoperirile minunate ale ştiinţei noi (pe care n-o distinge, de altfel, cu totul de

vechea astrologie).

REGELE DETRONAT

Sentimentul de orgoliu, de sporită conştiinţă de sine, de satisfacţie cu sine însuşi, al omului Renaşterii, se asociază la Pascal, cel mai de seamă antropolog creştin, cu sentimentul mizeriei proprii. Omul este un rege, dar un rege detronat. Ambivalenţa sentimentelor faţă de sine însuşi este o situaţie morală pe care omenirea o mai cunoscuse. Am întâlnit-o şi caracterizat-o la Pliniu în forma ideii despre paradoxul naturalist al omului. Enigma omului rămăsese atunci nedezlegată. Cuvântul dezlegării nu-l putea aduce decât creştinismul. El îl aduce în reflecţia săgetătoare a lui Pascal, *Pensées,* II, 8: „Măreţia omului este atât de vizibilă, încât ea rezultă din însăşi mizeria lui. Căci ceea ce este natură în animale numim în om mizerie: un fapt prin care recunoaştem că natura sa fiind astăzi asemănătoare cu aceea a animalelor, el se găseşte decăzut dintr-o natură mai bună, proprie lui altă dată". Şi deodată comparaţia revelatoare, în care Pascal este maestru: „Cine oare se simte nenorocit că nu este rege? Numai un rege detronat. Oare Paulus Aemilius era

nefericit pentru că nu mai era consul? Dimpotrivă, toată lumea socotea că Paulus Aemilius era fericit pentru că fusese consul, căci condiţia sa nu era să fie consul totdeauna. Perseu era însă considerat nenorocit de a nu mai fi rege mereu, încât, încetând să mai fie, părea ciudat că nu mai poate îndura viaţa. Cine se simte oare nenorocit că n-are decât o gură? Cine nu se va simţi însă nefericit nemaiavând decât un ochi? Nimeni pe lume nu s-a întristat că n-are trei ochi, dar sunt atâţia care nu se pot mângâia că le lipseşte vederea”. Omul nu este un Paulus Aemilius. Omul este un Perseu, un rege care şi-a pierdut puterea, fiul lui Dumnezeu, izgonit într-o lume care nu a fost a lui, împerecheat cu o natură animalică, pe care o resimte în sine însuşi cu sentimentul unei adânci restrişti. Apărând îndată după marile descoperiri astronomice ale Renaşterii, Pascal va avea un sentiment de sine modificat într-altfel decât acel al contemporanilor unui Copernic sau al unui Tommaso Campanella, Gândul infinităţii universului, cu care Giordano Bruno spărsese imaginea cosmosului finit al anticilor, apare şi la Pascal. Dar din contemplarea infinităţii lumii el nu extrage

sentimentul de orgoliu al omului înălţat prin inteligenţa lui până la măsura universului, ci deocamdată un sentiment de umilinţă, de strivire… Infinitatea lumii nu-i relevă omului măreţia lui, ci pe a lui Dumnezeu, creatorul acestei lumi: „Contemple omul, strigă Pascal, natura întreagă în deplina şi înalta ei maiestate; îndepărteze-şi privirile de la măruntele lucruri care îl înconjoară: privească această strălucitoare lumină pusă ca o lampă eternă pentru a lumina universul; fie ca pământul să-i apară ca unpunct faţă de vastul cerc pe care acest astru îl descrie şi minuneze-se că îndepărtatul cerc nu este el însuşi decât un punct foarte delicat faţă de acela pe care îl îmbrăţişează astrele care alunecă pe firmament. Iar dacă vederea noastră se opreşte aici, imaginaţia să ne treacă mai departe: mai degrabă va osteni e» de a concepe decât natura de a procura motive ale uimirii. Întreaga lume vizibilă nu este decât o trăsătură imperceptibilă în amplul sân al naturii. Niciuna din ideile noastre nu se poate apropia de imensitatea ei. Putem oricât de mult extinde concepţiile noastre dincolo de spaţiile imaginabile şi nu putem produce decât nişte atomi în comparaţie cu

realitatea lucrurilor. Lumea este o sferă infinită, al cărei centru este pretutindeni şi a cărei circomferinţă nu este nicăieri. În sfârşit, cel mai izbitor caracter sensibil al omnipotenţei lui Dumnezeu este că închipuirea noastră se pierde în această cugetare”.

Ba chiar perplexităţile inteligenţei omeneşti devin cu atât mai mari, când, trecând de la infinitul mare la infinitul mic, de la univers la neant, constată că, aşezată între aceste extreme şi incapabilă să le conceapă, aşa cum numai lui Dumnezeu îi este dat s-o facă, ştiinţa devine o zădărnicie. „Căci, în fine, ce este omul în mijlocul naturii? Un neant faţă de infinit, un tot faţă de neant: o mijlocie între nimic şi tot. Infinit îndepărtat de a înţelege extremele, scopul şi principiul lucrurilor sunt ascunse pentru el într-o taină de nepătruns, fiind tot atât de incapabil să vadă neantul din care este scos şi infinitul în care este înghiţit. Ce va putea face el decât să perceapă ceva din mijlocul lucrurilor, cu deznădejdea eternă de a nu cunoaşte principiul şi scopul lor. Toate lucrurile sunt ieşite din neant şi dezvoltate până la infinit. Cine poate urmări aceste uimitoare desfăşurări? Numai autorul

acestor minuni le poate înţelege; nimeni altul în afară de el. Necontemplând aceste infinituri, oamenii au purces cu îndrăzneală la cercetarea naturii, ca şi cum ar avea aceleaşi proporţii cu ea”. Polemica cu temerara ştiinţă astronomică a Renaşterii este evidentă în aceste cugetări ale lui Pascal. Fără a ne referi la emoţia astronomică, ultima intenţie a acestor gânduri patetice nu ni se destăinuieşte. Dar uimirea în faţa universului nu se rezolvă la creştinul Pascal în hotărârea de a persevera în cercetare şi de a se întări în orgoliul său, ci în aceea de a abandona cercetarea, şi de a se umili. Omul pascalian părăseşte deci orgoliul cugetării, dar nu cugetarea însăşi. Dimpotrivă, oricare ar fi incapacitatea sa să cuprindă infinitul în cele două direcţii şi oricare ar fi precaritatea condiţiei sale debile, pusă de atâtea ori în lumină începând cu antichitatea, omului îi rămâne înalta superioritate de a se concepe pe sine, fie şi în umilinţa condiţiei sale. Singura, dar adevărata nobleţe incomparabilă a omului, superioritatea lui faţă de natura strivitoare prin mărime şi forţă, îi rămâne deci cugetarea. „Omul este o trestie, cea mai slabă din natură, dar o trestie gânditoare.

Nu este nevoie ca universul întreg să se înarmeze pentru a-l strivi. Un abur, o picătură de apa ajung pentru a-l ucide. Dar chiar când universul îl distruge, omul rămâne mai nobil decât ceea ce îl doboară, pentru că el ştie că moare; în timp ce universul nu bănuieşte nimic din puterea pe care o are asupra omului. Întreaga noastră demnitate consistă deci în cugetare”. Pascal întrebuinţează cuvântul „demnitate”, folosit de atâtea ori de cugetătorii Renaşterii. Numai că pentru el demnitatea umană nu consistă în puterea ştiinţifică a cugetării, nici în virtutea făptuitoare a tehnicii lui, nici în perspectivele deschise ale înălţării, tot atâtea motive pe care le-am urmărit în Renaştere, ci în facultatea de a se concepe ca fiul lui Dumnezeu şi ca posesorul, prin cugetare, al unei mari moşteniri. În *Cugetările* lui Pascal se organizează sentimentul modern al sublimului, adică al măreţiei şi forţei naturii, în faţa cărora ajunge a vibra mai viu demnitatea omului, unul din acele complexe afective care, de-atunci şi până în romantism, au urmărit mai insistent cultura timpului nostru. Problematica sublimului în filosofia lui Kant va relua multe din motivele *Cugetărilor* lui

Pascal.

OMUL NATURAL

Concepţia antropologică a Renaşterii trăieşte încă o dată în filosofia lui Rousseau. Dar extragerea ei este îngreuiată de faptul că Rousseau nu ne oferă atât portretul omului, cât al devenirii umane, punctată de câteva întruchipări tipice ale ei: omul natural, sălbaticul, civilizatul. Pentru a regăsi permanentul în această diversitate şi mişcare, trebuie să extragem din reflecţiile lui Rousseau acele însuşiri comune şi statornice ale omului care au făcut posibile transformarea şi degenerarea lui, însuşirile omului natural. În aceste reflecţii întâmpinăm motivele cunoscute din Renaştere. Ele aparţin tratatului *De l'inégalité parmi les hommes*, 1755. Mai întâi, ideea, formulată altă dată de un Campanella, că omul, neavând pe seama sa niciun instinct propriu, poate să-şi apropie instinctele tuturor animalelor. „Fiecare speţă n-are decât propriul său instinct, şi omul, neavând poate niciunul care să-i aparţină, şi le apropie pe toate, se nutreşte cu majoritatea alimentelor diverse pe care celelalte animale şi le împart şi îşi găseşte, prin urmare, subzistenţa mai uşor decât

oricare altul dintre ele”. Împreună cu universalitatea omului reapare ideea libertăţii lui, subliniată mai înainte în textele unui Pico della Mirandola. În timp ce animalele sunt constrânse de regula unică a instinctului lor, omul are libertatea să aleagă. „Recunosc în orice animal o maşină ingenioasă, scrie Rousseau, căreia natura i-a dat simţuri pentru a se putea remonta singură şi pentru a se garanta, până la un anumit punct, de tot ce tinde s-o distrugă, sau s-o pericliteze. Recunosc aceleaşi lucruri în maşina umană, cu diferenţa că natura singură face totul în operaţiile animalului, în timp ce omul contribuie la ale sale în calitate de agent liber. Unul alege sau respinge prin instinct iar celălalt printr-un act de libertate; ceea ce face ca animalul să nu se poată abate de la regula care îi este prescrisă, chiar când i-ar fi prielnic s-o facă, pe când omul se abate de la regula lui adeseori şi spre paguba sa. Astfel, un porumbel ar putea muri de foame lângă un bazin plin cu cărnurile cele mai bune, şi o pisică lângă un morman de fructe şi grăunţe… Dar oamenii degeneraţi se dedau la excese care le pricinuiesc accese de febră şi moarte, deoarece spiritul depravează

simţurile şi voinţa continuă de a vorbi chiar când natura tace”. Libertatea omului, capabilă să-şi însuşească instinctele tuturor animalelor, să aleagă şi să varieze, este condiţia perfectibilităţii, dar şi a degenerărilor care pot atinge atât individul uman cât şi speţa lui. Grandoarea şi mizeria omului sunt deopotrivă efectele libertăţii lui: „... facultatea de a se perfecţiona, scrie Rousseau, facultate care, cu ajutorul împrejurărilor, dezvoltă în chip succesiv toate celelalte facultăţi omeneşti, rezidă pentru noi atât în speţă cât şi în individ, în timp ce animalul este la capătul câtorva luni ceea ce va fi toată viaţa, iar speţa sa, după o mie de ani, rămâne ce a fost în primul an al acestui mileniu. De ce oare numai omul este supus căderii în imbecilitate? Pentru că numai el se poate înapoia la starea sa primitivă şi pentru că, pe când animalul, care n-a dobândit nimic şi nu poate nimic pierde, rămâne totdeauna cu instinctul său, omul, pierzând din nou prin bătrâneţe sau alte accidente tot ceea ce perfectibilitatea sa l-a făcut să dobândească, decade astfel mai jos decât animalul însuşi”. Creştinul Pascal întrezărise şi el în natura umană acelaşi amestec al virtualităţilor de înălţare

şi cădere, dar le atribuise unei cauze transcendente, originii divine a omului şi păcatului său originar, în timp ce Rousseau construind o antropologie imanentistă deduce dubla perspectivă amintită din singura pricină a libertăţii umane. Spre deosebire de creştinism, care vedea în căderea omului un eveniment dinaintea istoriei lui imanente, Rousseau îl făcea să se consume în intervalul duratei lui istorice şi ca o consecinţă fatală a condiţiei lui libere, Rousseau împărtăşeşte deci cu creştinismul sentimentul căderii omului, dar îl explică în alt chip, pe baza pur naturală a particularităţii lui printre celelalte fiinţe ale creaţiei. Rousseau schiţează astfel liniile unei antropologii creştine laicizate. Pe de altă parte, pe când creştinismul păstrează perspectiva liberă a răscumpărării prin Iisus, Rousseau nu vede o altă cale umană decât aceea a regenerării prin înapoierea la starea de primitivitate a „bunului sălbatic”. Dar aci intervine sofismul profund ai întregii cugetări a lui Rousseau, căci, întorcându-se către starea aceasta, omul ar regăsi totuşi condiţiile care au determinat căderea lui, adică acea libertate fatală prin care, rămânând neatârnat de forma de viaţă a

unui singur instinct, el poate să se înalţe deasupra lui însuşi, dar poate să şi decadă mai jos decât buna sălbăticie, căreia îi acorda echilibrul fericit al iubirii de sine cu mila pentru semeni, în acea brutalitate a stării egoiste de natură în care n-a pătruns încă niciuna din razele de lumină şi din pâlpâirile de căldură ale iubirii de semeni. Rousseauismului îi lipseşte perspectiva mângâietoare a creştinismului. „Omul natural" este un animal blestemat şi care nu se poate răscumpăra: „Totul iese bun din mâinile Creatorului; totul se corupe în acele ale omului" (*Émile,* I, 1).

OMUL „LUMINILOR".

Concepţia rousseau-istă a omului n-a fost aceea a întregului veac al XVIII-lea. Filosofia veacului, a „luminilor" *(le siècle des lumières, Aufklärung),* înalţă pe piedestalul său concepţia unui om trăind într-un sentiment potenţat de sine însuşi, stăpânind pământul în deplina conştiinţă a drepturilor sale, deosebindu-se esenţial de celelalte animale, manifestându-şi nobleţea mai întâi prin înfăţişarea sa. Orgoliul umanist al Renaşterii trăieşte încă o dată în conştiinţa „filosofilor". Unul dintre aceştia, naturalistul Buffon, ajunge la rezultate cu

totul deosebite de ale lui Pliniu, în antichitate. În consideraţiile sale asupra omului, cuprinse în renumita sa *Histoire naturelle*, portretul fizic al omului este acela al unui rege adevărat: „Totul indică în om, chiar înfăţişarea sa exterioară, superioritatea lui asupra tuturor fiinţelor vii; ţinându-se drept şi ridicat, atitudinea sa este aceea a comenzii, capul său priveşte cerul şi prezintă o faţă augustă pe care este întipărit caracterul demnităţii sale; imaginea sufletului este zugrăvită în fizionomia sa, excelenţa naturii sale străbate prin organele lui materiale şi însufleţeşte cu un foc divin trăsăturile chipului său; ţinuta sa majestuoasă, mersul său ferm şi îndrăzneţ vorbesc despre nobleţea şi rangul său; nu atinge pământul decât prin extremităţile sale cele mai îndepărtate, nu-l vede decât de la distanţă şi pare să-l dispreţuiască; braţele nu-i sunt date spre a-i servi ca stâlpi de sprijin pentru masa corpului său, mâna nu-i este necesară pentru a scormoni pământul şi pentru a o aduce, prin frecături repetate, să-şi piardă fineţea tactului, al cărui principal organ este tocmai această mână; braţul şi mâna sunt făcute pentru a sluji unor întrebuinţări

mai nobile, pentru a executa ordinele voinţei, pentru a cuprinde obiectele îndepărtate, pentru a preveni întâlnirile şi lovirile care i-ar putea fi dăunătoare, pentru a îmbrăţişa şi reţine ceea ce îi poate plăcea şi pentru a le pune la dispoziţia celorlalte simţuri”. Cunoscându-se puţin, omul s-a putut compara cu celelalte animale, socotindu-se drept unul dintre ele. Dar adâncească-se pe sine însuşi, ne spune Buffon, şi va descoperi deosebirea esenţială care îl separă de oricare dintre ele, apropiindu-l de Dumnezeu, Fiinţa supremă. Căci animalele trăiesc într-un prezent etern, în timp ce omul, prin operaţiile raţiunii sale, cunoaşte, împreună cu prezentul, trecutul şi viitorul: „Dumnezeu singur cunoaşte trecutul, prezentul şi viitorul, el este din toate timpurile şi vede în toate timpurile; omul, a cărui durată este atât de scurtă, nu vede decât clipele sale; dar o putere vie şi nemuritoare compară aceste clipe între ele, le distinge, le ordonează, graţie acestei puteri cunoaşte el prezentul, judecă trecutul şi prevede viitorul. Luaţi omului această lumină divină şi veţi şterge, veţi întuneca fiinţa sa, din care nu va mai rămânea decât un animal necunoscând trecutul, nebănuind

viitorul şi neştiind chiar ce este prezentul”. Stăpânirea omului asupra celorlalte animale are deci titluri legitime, întrucât este fundată în superioritatea indiscutabilă a naturii sale. Dominând natura, el o cultivă şi o înnobilează, încât locurile ei cele mai frumoase, ne asigură Buffon, estet şi horticultor al rococoului, sunt acele în care prezenţa omului este evidentă. Natura înfloreşte sub mâna omului şi cade de bătrâneţe şi boală acolo unde el lipseşte. „Priviţi acele ţărmuri pustii, acele triste ţinuturi unde omul n-a locuit niciodată, acoperite sau mai degrabă zbârlite în părţile lor mai înalte cu păduri negre şi dese. Arborii fără scoarţă şi fără coroană, încovoiaţi, rupţi, căzând de bătrâneţe, alţii mai numeroşi, zăcând lângă cei dintâi, pentru a putrezi lângă mormane putrede, se înăbuşă, îngroapă germenii gata să încolţească. Natura care pretutindeni străluceşte prin tinereţea sa pare aici în decrepitudine… „Omul menţine tinereţea naturii şi introduce în cuprinsul ei valorile estetice. Potentatul sentiment de sine al omului Renaşterii, religia naturală a „filosofilor”, estetismul veacului său se îmbină în chip caracteristic în viziunea

despre om pe care o propune Buffon.

NEOUMANISMUL

Neoumanismul german nu respinge naturalismul. „Fraţii mai vârstnici ai omului sunt animalele”, scrie Herder în *Ideea zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* I, 1784. Herder presimte ceva din ceea ce va fi spiritul transformismului în veacul următor. Dar noua doctrină, mijind în opera lui şi a câtorva alţi contemporani, este asociată de Herder cu învăţătura Renaşterii despre relaţia dintre macrocosmos şi microcosmos. În grandioasele perspective ale evoluţiei naturale, în care apare – ca ultimul produs, omul ne este înfăţişat ca fiinţa care însumează şi organizează elementele, energiile şi formele de viaţă ale tuturor regnurilor. Creaţia întreagă se oglindeşte în organizaţia umană. „Masa haotică a tuturor forţelor şi elementelor, din care s-a format pământul, a primit în sine tot ce ea putea şi trebuia să producă în lume. În răstimpuri periodice s-a dezvoltat din staminé spirituale şi corporale aerul, focul, apa, pământul. Anumite asociaţii ale apei, aerului, luminii au trebuit să se lege, mai înainte ca sămânţa primelor organisme vegetale, cum este, de pildă, muşchiul, să

răsară. Multe plante au trebuit să se ivească şi să moară înainte de a se naşte primul animal. Insectele, păsările, animalele apei şi ale întunericului au premers acelora care trăiesc pe pământ şi în lumina zilei. În urma tuturor apare, ca o cunună a organizării întregului pământ, Omul, *microcosmosul.* El, fiul tuturor elementelor şi fiinţelor, suma cea mai aleasă şi, în acelaşi timp, eflorescenţa întregii creaţii terestre, nu putea fi decât ultimul copil al naturii, acela pentru a cărui alcătuire trebuiau lăsate în urmă multe evoluţii şi revoluţii”. Considerat în înlănţuirea formelor animale, omul, „regentul” pământului şi „al doilea Creator” după Creatorul Suprem, însumează şi rezumă toate formele organizării animale a vieţii: „Frumuseţea omenească este făcută din toate formele fundamentale ale vieţii”. Toate razele vieţii organizate converg către el. El este „creatura centrală”. Cu cât o speţă animală stă pe o treaptă mai înaltă în seria fiinţelor vii, cu atât înfăţişarea ei este mai apropiată de aceea a omului. Capul, solidar cu trunchiul în speţele inferioare, începe, la un anumit nivel, să dobândească mobilitate, până când omul, ridicat în poziţie verticală, îl înalţă către cer. Omul se

dovedeşte astfel „organizat pentru activitatea raţiunii”. Raţiunea era însă un termen cu înţelesuri limitate în veacul al XVIII-lea. Caracteristica omului nu este numai raţiunea, acel *bon sens* despre care vorbise Descartes, profesorul cel mai ascultat al celor două veacuri de raţionalism: „Le *bon sens est la chose du monde la mieux partagée”*. Caracteristica omului este propria lui umanitate *(Humanität),* un cuvânt în care Herder închide, cu apropieri uşor identificabile de întrebuinţarea lui în antichitate, toate însuşirile intelectuale şi morale care acordă omului o situaţie specială în mijlocul creaţiei: în primul rând raţiunea, limbajul, libertatea, puterea de a se răspândi pe întregul pământ şi de a rezista în toate mediile. „Aş dori, scrie Herder, să cuprind în cuvântul *umanitate* tot ce am spus până acum despre nobila alcătuire a omului în vederea raţiunii şi a libertăţii, a unor simţuri şi instincte mai fine, a unei sănătăţi în acelaşi timp mai delicate şi mai viguroase, a stăpânirii şi populării pământului. Omul nu posedă un cuvânt mai ales pentru a se determina pe sine decât propriul său nume, în care este imprimată

însăşi imaginea Creatorului acestui pământ, aşa cum el poate fi văzut în lumea noastră. Pentru a prescrie omului îndatoririle sale cele mai înalte, este suficient a zugrăvi chipul său". Prima însuşire a umanităţii este ceea ce Herder numeşte spiritul pacific *(die Friedlichkeit)*, căci, ne asigură el, omul, spre deosebire de alte animale, este mai bine organizat pentru apărare decât pentru atac. Instinctul sexual se extinde în umanitate în formele simpatiei celei mai generale pentru toate formele vieţii create. „Structura fibrelor este atât de fin elastică şi delicată la om, nervii săi sunt în asemenea măsură răspândiţi în toate părţile fiinţei sale vibrante, încât asemeni divinităţii ubicue el se poate transpune aproape în orice creatură..." Cum însă simpatia, universală în principiu, este o înclinaţie destul de obscură când este vorba de fiinţe mai îndepărtate de noi, natura a prescris omului regula dreptăţii şi adevărului, după care se cuvine a se rândui nu numai raporturile dintre oameni şi dintre popoare, dar şi acele dintre animale. Cuviinţa *(die Wohlanständigkeit)* este o altă caracteristică a umanităţii. Religia, în fine, este cea mai înaltă dintre ele, floarea

supremă a sufletului omenesc. În accente himnice, amintind pe ale atâtor alţi gânditori care au recunoscut suprema însuşire a omului în calitatea lui de a înţelege raporturile dintre lucruri şi armonia lor, se adresează Herder divinităţii: „Nu te-ai lăsat nemanifestat creaturilor tale, tu, izvor al întregii vieţi, al tuturor fiinţelor şi formelor. Animalul încovoiat asupra pământului simte obscur puterea şi bunătatea ta şi, potrivit organizării sale, exercită energii şi înclinaţii: omul este pentru el divinitatea vizibilă a pământului. Pe om însă l-ai înălţat pentru ca el însuşi, fără s-o vrea şi s-o ştie, să cerceteze cauzele lucrurilor, să ghicească relaţia lor şi să te găsească, o, mare Conexiune a tuturor lucrurilor, Fiinţă a fiinţelor”.

Răsunătoarea polemică purtată la finele veacului al XVIII-lea între Herder şi Kant a dat putinţă celui dintâi să completeze noţiunea sa despre umanitate. Umanitatea, afirmase Kant, se realizează în întregimea speţei umane, nu în indivizii izolaţi: „Un om ar trebui să trăiască nesfârşit de mult pentru a învăţa cum să dea o folosinţă deplină tuturor însuşirilor sale naturale; dar dacă natura i-a impus numai un termen

scurt de viaţă (după cum în realitate s-a întâmplat), atunci ea are nevoie de un şir neprevăzut de generaţii care să-şi transmită luminile dobândite pentru ca, în cele din urmă, germenii ei în speţa noastră să ajungă la o treaptă a evoluţiei deplin potrivită intenţiilor ei" (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte în weltbürgerlicher Absicht*, 1784). Ideea speţei ca purtătoare a culturii şi umanităţii i se pare lui Herder un vestigiu al realismului medieval, pe care îl respinge. Căci niciodată nu avem de-a face cu speţa umană, deşi, adaugă Herder, se poate constata o continuitate a muncii de cultură a omenirii. În cadrul acesteia întâmpinăm însă numai indivizi concreţi, aparţinând unui loc şi unui timp determinat. „Umanitatea" nu se realizează decât în cadre particulare de viaţă, în forme istorice concrete. „Ceea ce fiecare om este şi poate deveni, scrie Herder, acesta trebuie să fie scopul speţei omeneşti; şi care este acesta? Umanitate şi fericire pe acest loc, ca acesta şi nu ca alt membru în lanţul de culturi, care se întinde de-a lungul întregului neam omenesc. Unde şi când te-ai născut, omule, acolo eşti ceea ce trebuie să fii. Nu părăsi lanţul, nici nu te aşeza deasupra lui; ci ţine-

te de el!” Cu aceste consideraţii Herder introduce un accent cu adevărat nou în mersul ideilor care au afirmat până acum, în lunga dezvoltare a problemei, un tip omenesc general, superior deosebirilor lui temporale şi locale. Pentru întâia oară ideea umanităţii se îmbină la Herder cu ideea naţională. Neoumanismul lui Herder este, prin această ultimă latură a ideilor lui, un umanism naţional.

Asupra ansamblului ideilor lui Herder şi a polemicii lui cu Kant, vă. Şi scrierea mea *Raţionalism şi istorism*, 1938, p. 24 – 36.

Putem spune, după cele înfăţişate până acum, că antropologia filosofică tradiţională propune două viziuni normative ale omului. Omul este om, pentru gânditorii antici şi pentru acei care au urmat calea lor, printr-un ansamblu de însuşiri imanente pe care el le primeşte prin însuşi faptul creaţiei sale ca o fiinţă deosebită în lanţul fiinţelor vii şi pe care el nu poate avea altă menire decât să le dezvolte şi să le perfecţioneze. În Renaştere apare însă ideea că omul, graţie libertăţii lui, are destinaţii care întrec simpla dezvoltare a calităţilor lui imanente, şi anume pe aceea de a supune natura şi de a o îmbogăţi prin valorile pe care el este

capabil a le introduce în sânul ei. Odată cu Kant, reia conştiinţă de sine şi ajunge la formulări definitive cea dintâi dintre aceste tendinţe. În Kant culminează antropologia imanentistă a umanismului antic. Omul nu este pentru el un mijloc în vederea unui scop, fie acesta oricât de înalt, ci un scop în sine, vrednic a fi tratat ca atare. „Susţin că omul (scrie Kant în *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* 1785), şi în general orice fiinţă raţională, există ca scop în sine şi nu ca simplu mijloc în vederea folosinţei arbitrare a cutărei sau cutărei voinţe şi că în toate acţiunile sale, fie că îl privesc numai pe el, fie că ele privesc şi alte fiinţe raţionale, omul trebuie să fie considerat totdeauna ca un scop. Toate obiectele înclinaţiilor noastre n-au decât o valoare condiţională, căci dacă înclinaţiile şi nevoile care derivă din ele n-ar exista, aceste obiecte ar fi atunci lipsite de orice valoare. Pe de altă parte, înclinaţiile înseşi, adică izvoarele nevoilor noastre, au atât de puţin o valoare absolută şi merită atât de puţin a fi dorite pentru ele însele, încât toate fiinţele raţionale trebuie să năzuiască mai degrabă a fi liberate de ele. Astfel, valoarea tuturor obiectelor pe care ni le putem

procura prin acţiunile noastre este totdeauna condiţională. Tot astfel fiinţele a căror existenţă nu atârnă de voinţa noastră, ci de natură, n-au nici ele, întrucât sunt lipsite de raţiune, decât valoarea relativă a unor mijloace şi primesc, din această pricină, numele de *lucruri,* în timp ce fiinţelor raţionale le dăm numele de *persoane,* pentru că natura lor le dă calitatea unor scopuri în sine, adică a unor lucruri care nu trebuie să fie întrebuinţate ca nişte mijloace şi care, restrângând, în ce le priveşte, libertatea oricui, le impune ca obiectul respectului. Fiinţele raţionale nu sunt, în adevăr, scopuri subiective, a căror existenţă ar avea o valoare numai pentru noi, ca nişte efecte ale acţiunii noastre; ele sunt scopuri obiective, adică lucruri a căror existeţă este prin ea însăşi un scop, cu neputinţă de subordonat unui scop mai înalt prin raport cu care el n-ar fi decât un mijloc. Dacă ar fi altfel, nimic n-ar avea o valoare absolută şi totul având numai o valoare condiţională şi contingenţă, raţiunea ar fi lipsită de orice principiu practic suprem”. În lipsa caracterului de scop în sine al persoanei umane, n-ar mai fi posibilă nicio etică omenească. Finalitatea intrinsecă a

omului fundează morala. Omul nu se cuvine astfel a fi preţuit nici din pricina originii, nici din aceea a menirii sale. Nu pentru că el se trage dintr-o spiţă regală, fie şi aceea a unei regalităţi răsturnate de pe tronul măririi ei, nici pentru că el este destinat să întindă şi să întărească necontenit puterea sa asupra pământului, nici pentru că el îl înnobilează *şi-l* înfrumuseţează, ci numai pentru că este om. Regele detronat devine un cetăţean într-o republică egalitară a fiinţelor raţionale. Conceptul demnităţii omului, de atâtea ori apărut în trecutul antropologiei filosofice, revine şi la Kant *(die Würde),* care o defineşte ca pe valoarea lucrurilor preţuite pentru ele însele şi posedând o valoare pe care o defineşte nu locul ei într-o ierarhie, ci situaţia ei exterioară oricărei comparaţii şi oricărei ierarhii: „În domeniul scopurilor, ne învaţă Kant, orice lucru are fie un *preţ,* fie o *demnitate.* Ceea ce nu are decât un preţ poate fi înlocuit cu ceva echivalent; dar ceea ce este deasupra oricărui preţ şi ceea ce, prin urmare, nu are echivalent, posedă adevărata demnitate”. Demnitatea omului este la Kant rezultatul imposibilităţii de a-i aplica orice măsură, nu pentru că omul ar

sfida-o prin măreţia lui, ci pentru că fiinţa sa se sustrage sistemului lucrurilor măsurabile.

Antropologia filosofică contemporană nu mi se pare a aduce totdeauna în definirea omului trăsături pe care istoria să nu le cunoască. Astfel, din mişcarea de idei a materialismului secolului al XVIII-lea, completată cu ceea ce i-a putut aduce între timp transformismul unui Lamark şi Darwin, se impune din ce în ce mai puternic tendinţa încadrării omului în natură până la punctul în care se şterge orice deosebire substanţială între om şi celelalte animale. Omul suferă în monismul biologului Haeckel, care trage consecinţele cele mai radicale ale mişcării înaintaşe, o adevărată decapitare. Vechea doctrină a demnităţii esenţiale a omului, a omului ca o fiinţă vrednică a fi iubită şi respectată pentru însuşirile ei intrinsec umane, este denunţată de Haeckel drept o „dogmă antropolatrică", drept o adevărată „manie antropistică a grandorii" (*anthropistischer Grössenwahn*). Justa măsură poate fi restabilită, după Haeckel, prin „perspectiva cosmologică", adică prin acel mod de a considera omul în înlănţuirea întregii dezvoltări a vieţii în

univers. „Nimic nu ni se pare mai potrivit, scrie Haeckel (în *Die Welträtsel,* 1899, I), pentru a fixa măsura precisă şi punctul de vedere cel mai larg pe care trebuie să ni-l însuşim în vederea dezlegării enigmelor universului, decât perspectiva cosmologică. Căci prin aceasta nu este numai limpede dovedit locul dătător de măsură al omului în natură, dar, în acelaşi timp, este lichidată mania antropistică a grandorii, excesul prin care omul se opune universului infinit şi se proslăveşte pe sine ca partea cea mai importantă a întregului cosmos. Această nelimitată suprapreţuire de sine a vanitoasei făpturi umane a adus-o să se considere drept o fiinţă făcută după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, după cum a împins-o să pretindă pentru trecătoarea sa alcătuire o «viaţă eternă», sau să-şi imagineze că posedă nelimitata «libertate a voinţei». Ridicola nebunie cezariană a lui Caligula este o formă specială a acestei orgolioase autodivinizări a omului”. Cum apare deci omul în perspectiva cosmologică? Max Scheler *(Mensch und Geschichte,* în *Philosophische Weltanschuung*, 1929, p. 35 urm.) a colectat răspunsurile date acestei întrebări.

„Omul, exclamă odată Th. Lessing, este o speţă de maimuţă prădătoare, devenită bolnavă de mania grandorii din pricina aşa-numitului său spirit”. Anatomistul olandez L. Bolk scrie altă dată, rezumând cercetările sale: „Omul este o maimuţă infantilă, cu secreţiuni interne deranjate”. Un medic, Paul Aisberg, crede a recunoaşte „principiul umanităţii” în însuşirea speţei noastre de a fi înlocuit organele prin unelte, ceea ce a făcut inutilă dezvoltarea şi creşterea funcţională a aparatelor lui senzoriale. Antologia acestor răspunsuri în spiritul contemporan al monismului ar putea fi completată cu acela al lui Oswald Spengler, în formula intelectuală a căruia influenţa lui Nietzsche este de asemeni evidentă, ca atunci când scrie în *Der Mensch und die Technik*, 1931, **p.** 14: „Omul este un animal de pradă”. În organizarea vieţii pe pământ, Spengler distinge între animale erbivore şi cele de pradă. Cele dintâi trăiesc cu placiditate într-un mediu care le oferă hrana fără să se apere. Instinctele lor de agresiune sunt aproape nule. Animalele de pradă trăiesc însă din vânătoarea altor speţe animale, care se pot mişca şi se pot apăra, dezvoltând astfel însuşirea cea mai

de seamă a organizării zoologice a vieţii, mobilitatea. „Animalele de pradă alcătuiesc forma cea mai înaltă a vieţii mobile”. Omul aparţine categoriei lor. Nobleţea omului constă din faptul de a aparţine acestei categorii. „Împrejurarea de a fi un animal de pradă acordă tipului uman un rang înalt”. Printre aceste observaţii, atât de opuse spiritului vechiului umanism, se poate recunoaşte şi un fir tors din antropologia Renaşterii. Toate animalele au o tehnică specifică, invariabilă, instinctivă. Numai tehnica umană este „conştientă, voluntară, variabilă, personală şi inventivă”. În istoria vieţii, omul este singura fiinţă „care poate să se elibereze de constrângerea speţei sale”. Dar în timp ce pentru un Pico della Mirandola împrejurarea aceasta crea omului posibilitatea de a decădea în rândul fiinţelor inferioare, dar şi aceea „de a se înălţa în rândul celor divine”, inventivitatea tehnicii umane este, pentru Spengler, un mijloc nou în favoarea finalităţilor proprii ale tuturor animalelor de pradă. Există oare o posibilitate de a salva conceptul umanistic al valorii omului menţinându-ne în planul monistic al biologiei? O încercare cel puţin merită în această privinţă a fi semnalată.

ELANUL VITAL

Werner Sombart distinge, *îl Vom Menschen,* 1938, p. 92 urm., două curente fundamentale ale antropologiei filosofice: *animalismul şi hominismul.* Unul înţelege pe om situându-l în curentul de dezvoltare a vieţii pe pământ şi reducând facultăţile şi funcţiile lui la acele comune întregii organizări zoologice a vieţii. Celălalt curent recunoaşte omului însuşiri specifice, stabilind între om şi celelalte animale deosebiri de natură, ireductibile la categoriile generale ale vieţii animalice. Cât de insuficientă este o asemenea sistematizare a materialului pe care ni-l oferă antropologia filosofică ne-o dovedeşte teoria omului în filosofia lui H. Bergson, unde perspectiva animalistă se combină cu aceea hominist în chipul cel mai original. Pentru Bergson omul este un animal, o fiinţă care nu poate fi altfel studiată decât în perspectiva întregii istorii naturale a vieţii, cu metodele zoologiei comparate. Pe de altă parte, Bergson menţine în definiţia omului toate trăsăturile introduse de umanismul clasic şi creştin, recunoscându-i (în *UÊvolution créatrice*, 1907, p. 285 urm.) nu numai o deosebire de grad, ci deosebiri de

natură faţă de celelalte animale, acordându-i rangul unui adevărat „termen” sau „scop” al întregii evoluţii a vieţii, deşi într-un înţeles mai special, care rămâne de precizat, mărturisind pentru umanitate o situaţie cu adevărat „privilegiată” în natură. Modul în care Bergson izbuteşte să asocieze punctele de vedere ale animalismului şi hominismului apare destul de limpede în această reflecţie în care, aprobând concluziile vechilor doctrine spiritualiste, nu se poate împiedica totuşi să recunoască justeţea încheierilor pe care le aduc ştiinţele mai noi ale naturii. „Doctrinele spiritualiste, scrie Bergson, au dreptate să atribuie omului un loc privilegiat în natură şi să considere drept infinită distanţa dintre animal şi om, dar istoria vieţii apare cu mărturiile ei, făcându-ne să asistăm la geneza speţelor pe calea unor transformări graduale şi ne ajută să reintegrăm pe om în animalitate”. În ce chip izbuteşte oare Bergson să azvârle o punte între aceste poziţii contrastante? Elanul vital, curentul dinamic care străbate întreaga creaţie, s-a disociat încă de la originile lui pe două mari direcţii, dintre care una este a vieţii vegetale, cealaltă a vieţii animale. Plantele

găsind elementele subzistenţei lor fără să se deplaseze, creează forma de viaţă a imobilităţii, a inconştienţei, a *toropelii (torpeur).* Animalele dezvoltă însă tendinţa mobilităţii. Trebuind să-şi caute hrana, ele sunt nevoite să se mişte. Mişcându-se, animalele se găsesc în faţa unor împrejurări veşnic noi şi sunt silite astfel să aleagă. „O zonă de indeterminare înconjură pe animal”. Această zonă este relativ limitată pentru întreaga serie a atropodelor, care răspund excitaţiilor mediului prin reacţiile tipice şi invariabile ale instinctelor. Zona indeterminării se extinde însă pentru animalele vertebrate, care răspund excitaţiilor externe prin reacţiile din ce în ce mai inedita ale inteligenţei. După cum automatismul instinctului atinge perfecţiunea lui în insecte şi, în special, în himenoptere, adevăratei a stăpânitoare ale subsolului, tot astfel libertăţile inteligenţei ating punctul cel mai înalt al succesului lor în om, stăpânul netăgăduit al scoarţei terestre. Omul este animalul cel mai original al creaţiei. Inventivitatea este trăsătura lui esenţială. Există oare posibilitatea de a stabili o deosebire de valoare între aceste felurite forme ale vieţii?

Desigur, dacă, împreună cu Bergson, înţelegem organismele vii ca nişte sisteme capabile să înmagazineze energia solară şi apoi s-o elibereze, atunci putem spune că plantele sunt oarecum specializate pentru funcţiunea acumulării de energie, în timp ce animalele sunt specializate pentru funcţiunea cheltuirii ei. Dacă însă, pe de altă parte, fabricaţia unui exploziv nu poate avea alt obiect decât explozia însăşi, atunci putem conchide că „evoluţia animalului, mai degrabă decât aceea a plantei, indică direcţia fundamentală a vieţii”. Finalităţile vieţii apar astfel cu mai multă evidenţă în organismele animale şi, judecate după această măsură, ele pot fi declarate superioare plantelor. Pe de altă parte, dacă tendinţa generală a vieţii animale este mobilitatea într-o zonă relativă de nedeterminare, atunci animalul care întruneşte cea mai mare mobilitate cu cea mai întinsă libertate inventivă ocupă treapta cea mai înaltă a ierarhiei vitale. Acest animal este omul. „Viaţa întreagă, scrie Bergson, de la impulsia iniţială care a proiectat-o în lume, apare ştiinţei ca un val care urcă şi pe care-l contrariază mişcarea descendentă a materiei. Pe cea mai întinsă

parte a suprafeţei sale, la niveluri diferite, curentul vital este convertit de materie într-un vârtej pe loc. Într-un singur punct el trece liber, târând după el obstacolul care i se opunea, care îi va încetini mersul şi de aci înainte, dar care nu-l va opri. În acest punct stă umanitatea; în aceasta constă situaţia noastră privilegiată”. Omul este singurul animal care, prin inventivitate tehnică, bruschează inerţiile materiei. Vechea imagine a lui *homo jäher* revine astfel împodobită cu o nouă demnitate şi cu o aureolă strălucind prin vastele ei semnificaţii. Inventivitatea tehnică a omului nu mai este o simplă unealtă în mâinile omului, o compensaţie oferită debilităţii sale organice şi puţinelor sale mijloace naturale, ca în vechea viziune platonică. Ea este succesul cel mai de seamă al elanului vital şi acela care, instalându-se deodată în speţa noastră, stabileşte deosebirea de natură între om şi celelalte forme ale vieţii organizate. Omul este astfel „scopul” creaţiei, dar nu în sensul că realizează un proiect pe care natura, întocmai ca un meşter prevăzător, şi l-ar fi propus mai înainte, aşa cum socotesc naivele şi întrecutele filosofii finaliste. Omul se

găseşte la „termenul” evoluţiei vitale doar în înţelesul că face evidente şi încununează cu izbândă tendinţe care rămâneau obscure şi învăluite în restul dezvoltării filogenetice. „Pentru a pătrunde misterul adâncimilor, este necesar uneori să privim culmile. Focul care se găseşte în centrul pământului n-apare decât pe culmea vulcanilor”, scrie Bergson *(L'Énergie spirituelle,* p. 27). Culmea aceasta o ocupă speţa noastră şi, în cuprinsul ei, temperamentele creatoare, marii oameni de bine, acei care, prin eroismul lor inventiv, au devenit „revelatorii adevărului metafizic”. Desigur triumfurile inteligenţei inventive în om aduc cu ele decadenţa instinctelor şi, odată cu aceasta, misterioasa solidaritate cu fenomenul vital, cu structurile şi ritmurile lui, care ne uimeşte în reacţiunile pline de precizie ale instinctului animalic. Inteligenţa, modelată după structura materiei şi în vederea folosirii şi transformării ei, ne lasă în obscuritate cât priveşte fenomenele vieţii. Totuşi, noaptea în care ne afundă pragmatismul inteligenţei nu este completă, căci instinctul devenit în om mijloc de cunoaştere, adică intuiţie, aprinde în noi lumina ştiinţei despre dezvoltarea vieţii şi

despre locul nostru în cuprinsul acestei dezvoltări. Astfel, omul care stăpâneşte culmile vieţii prin inteligenţă ajunge a înţelege că le stăpâneşte prin intuiţie. Judecată în cadrul lungii dezvoltări a doctrinelor schiţate în aceste pagini, antropologia lui Bergson apare drept singura încercare modernă de a concilia poziţiile clasice ale umanismului, mai cu seamă ale umanismului Renaşterii, cu naturalismul antiumanistic al biologiei moderne.

FENOMENOLOGIA

Pe o altă poziţie a cercetării stă fenomenologia. N-am putea totuşi spune că fenomenologia reia toate tezele umanismului clasic. Căci printre aceste teze distingem mai întâi afirmaţia deosebirii esenţiale dintre om şi celelalte animale, apoi afirmaţia despre superioritatea absolută a omului în mijlocul lumii care-i se pune oarecum la dispoziţie, recunoscând în el scopul său. Specificitatea umană, împerecheată cu antropocentrismul, refac punctul de vedere propriu umanismului vechi. Acolo unde imaginea lumii nu se

dispune în jurul centrului uman, oricare ar fi respectul pe care omul îl concepe despre sine, nu putem spune că reîntâlnim vechile poziţii. Cercetarea antropologică modernă încearcă să învioreze umanismul, eliberându-l totuşi de tradiţionalul lui antropocentrism şi apropiindu-l în felul acesta de concluziile ştiinţelor moderne. Umanismul fără antropocentrism este forma lui cea mai nouă. Ea este aceea la care se opreşte, de altfel, în strânsă legătură cu sferele fenomenologiei, o operă ca *Etica* lui N. Hartmann.

Hartmann se ridică împotriva teleologismului moral, adică, a acelei aplicaţii a antropocentrismului care dă procesului universal un scop uman, de pildă în forma doctrinei providenţei şi predestinării. Universul, ne spune el *(Ethik,* 1925,2. Aufl., 1935, p. 281 urm.), nu este axiologic determinat. Nu se poate vorbi despre un primat al valorii (sau de acela al unei valori anumite) asupra categoriilor ontologice. Reflecţia filosofică ne arată că nu poate fi vorba decât despre o teleologie a omului, care introduce în realitatea naturii scopurile, realizându-le prin folosirea nexului cauzal al lucrurilor. Acest nex

cauzal nu poate fi dependent de nexul final, ci dimpotrivă, nexul cauzal este premisa nexului final„Sexul final este totdeauna întreţesut în plasa preexistentă a determinărilor cauzale”. În stratificarea categoriilor, cele inferioare sunt condiţia celor superioare. „Un principiu mai înalt nu se poate realiza fără ajutorul unuia mai puţin înalt. Categoriile inferioare sunt cele mai puternice; cele superioare sunt mai slabe” şi au nevoie de ajutorul celor dintâi. De altfel, din punctul de vedere etic, „într-o lume determinată teleologic o fiinţă morală ar fi ceva cu neputinţă de gândit”. A admite teleologia umană a naturii ar însemna să răpim omului orice facultate de a interveni cu voinţa sa etică în lume. „O natură care structural ar fi deopotrivă cu omul, care ar fi teleologică şi axiologică întocmai ca el, n-ar mai lăsa niciun loc pentru om. Axiologia şi teleologia omului n-ar mai găsi niciun proces ontologic maleabil şi neîntrebuinţat teleologic, niciunul ale cărui stadii date i-ar putea folosi ca mijloace disponibile pentru scopurile lui”. Pătrunzătoarea analiză a lui Hartmann lichidează antropocentrismul umanismului clasic, salvând, de altfel, sau poate chiar întărind demnitatea etică a

omului.

Antropologia fenomenologică elimină şi ea orice gând antropocentric, sprijinind însă cu noi observaţii ingenioase conceptul deosebirii esenţiale dintre om şi animale. În opera unui Max Scheler, hominismul ne întâmpină în formele lui cele mai pure. Inteligenţa şi capacitatea de a alege nu sunt pentru Scheler caracteristice esenţiale ale omului. Nici inventivitatea tehnică nu este o astfel de caracteristică. Animalele, mai cu seamă cele superior organizate, o posedă într-o anumită măsură. În această privinţă, Scheler crede a putea afirma că „între un cimpanzeu cuminte şi Edison, acesta din urmă considerat numai ca tehnician, nu există decât o deosebire de grad, deşi de un grad foarte mare" (*Die Stellung des Menschen im Kosmos,* 1928, p. 46). De altfel, diferenţa dintre animal şi om nu trebuie căutată pe terenul psihologiei şi pe niciunul din celelalte domenii ale vieţii, deoarece ea constă dintr-un principiu opus vieţii. „Evoluţia naturală a vieţii" nu va putea explica deci trecerea de la animal la om, aşa cum au încercat atâtea sisteme ale antropologiei animaliste. O bruscă surpare de teren va separa totdeauna instinctul

animalului şi chiar inteligenţa practică a speţelor lui mai înalte de „spiritul” omenesc. Ce este oare acest spirit? Care sunt determinările fiinţei spirituale care este omul? Mai întâi, libertate faţă de mediul înconjurător, independenţă faţă de presiunea lui, aşa de puternic resimţită de animale. Lumea exterioară este pentru animal un corelat al instinctelor proprii, o sumă de obstacole în legătură cu care apar senzaţiile şi reacţiile lui. „Ceea ce pentru instinctele animalului nu este interesant, nu este dat, şi ceea ce este dat, este dat numai ca centru de rezistenţă pentru aspiraţia sau repulsia lui”. Lumea animalului are, ca atare, o formă închisă, dispusă în jurul cercului său, deopotrivă cu casa melcului. Spre deosebire de aceasta, lumea omului are o formă deschisă. Eliberându-se de apărarea înconjurimii sale, omul introduce în imaginea sa despre lume dimensiunea infinitului, „spaţiul” şi „timpul” ca forme goale şi nelimitate. În această lume deschisă, spiritul omului nu mai percepe simple centre de rezistenţă, corelaţionate cu sensibilitatea şi instinctele lui, ci „lucruri”, „obiecte”, adică existenţe independente de sine. Lumea spiritului este

o lume obiectivă. „Spiritul este realism (*Sachlichkeit*), posibilitate de a fi determinat prin simplul fel de a fi al lucrurilor înseşi”. „Mediul înconjurător” devine pentru om „lume” şi, ca atare, se situează pentru el la o distanţă pe care animalul n-o cunoaşte niciodată. Pe de altă parte, animalele deşi au „conştiinţă”, ele sunt lipsite de „conştiinţă de sine”. Animalele trăiesc *extatic* în mediul înconjurător, adică în afară de ele însele, absorbite de ceea ce le solicită sau le respinge. „Animalul aude şi vede, dar fără să ştie că *el* aude sau vede, şi trebuie să ne gândim la foarte rarele stări extatice ale omului, ca, de pildă, la acele ale hipnozei în faza ei finală, la acele provocate de anumite stupefiante sau de unele tehnici care inactivează spiritul, cum ar fi, de pildă, culturile orgiastice de toate felurile, pentru a intra oarecum în starea normală a animalului”. Omul raportează însă impresiile sale la sine însuşi, se adună, se concentrează şi se întoarce în propria lui interioritate, creând fenomenul „autoconştiinţei” umane. Şi după cum spiritul creează obiectele lumii exterioare, tot astfel el poate transforma în obiecte

propria lui alcătuire fiziologică şi psihologică, precum şi toate experienţele lui sufleteşti. Concentrându-se în conştiinţa lui, omul devine, în acelaşi timp, mai liber faţă de sine; el se găseşte, adică, în situaţia de a dispune de propria lui viaţă, de a o considera cu ironie sau umor şi chiar de a se lepăda de ea. Numai pe sine însuşi nu poate spiritul să se transforme în obiect. Spiritul rămâne astfel pură *actualitate,* „fiinţa sa constă în simpla executare a actelor sale. Centrul spiritului, adică persoana, nu este deci nici fiinţă obiectivă, nici reală, ci numai o structură de acte care se execută pe ele însele…" Chiar persoanele străine nu sunt pentru noi obiecte şi cunoscute ca atare. Singurul mijloc de a ne pune în legătură cu ele este să refacem propriile lor acte şi, după cum se spune, să ne *identificăm* cu ele. Concepând lumea şi propria sa interioritate ca obiecte, dar neconcepându-se la fel pe sine însuşi, am văzut că spiritul nu poate fi o „parte" a lumii, un lucru printre celelalte lucruri care compun conţinutul ei. Spiritul rămâne astfel în afară de lume şi, numai în acest înţeles, care nu este nicidecum acel al antropologiei umaniste clasice, posesorul spiritului, adică

omul, este o fiinţă superioară întregii lumi şi chiar ei înseşi[15]. În sfârşit, un alt act al spiritului este acel al cunoaşterii ideilor pure (*Ideierung),* fundamental deosebit de toate actele posibile ale inteligenţei tehnice, pe care omul le are în comun cu unele animale. Când Buddha, părăsind palatul tatălui său, vede un sărac, un bolnav şi un mort, el cunoaşte în toţi aceştia numai nişte exemple particulare ale unei structuri *esenţiale* a lumii, a condiţiei nefericite a omului. Tot astfel, oricine poate concepe o *trinitate,* numărul trei în sine, independent de cele trei lucruri particulare care i-au provocat cunoaşterea lui. Animalul nu poate cuprinde niciodată aşa ceva, o esenţă pură, independentă de realitatea particulară şi concretă care o manifestă. „Reducţiunea fenomenologică", adică *desrealizarea* lumii, *idearea* ei este unul din actele cele mai caracteristice ale spiritului uman. Prin toate actele şi funcţiunile spiritului său, omul merită, în adevăr, a fi numit „ascetul vieţii", „negatorul" *(der Neinsagenkönner),* eternul protestatar împotriva oricărei simple „realităţi". În timp ce animalul, prin netulburatul său conformism faţă de mediu,

15 **Asupra conceptului „persoanei", vd., în afară de opera citată, cealaltă lucrare a lui M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* 1913, 3. Aufl., 1927, p. 384 urm.**

apare ca o incarnaţie a filistinismului, omul este veşnicul Faust, fiinţa mereu avidă de lucruri noi, *„bestia cupidissima rerum novarum”,* capabilă să extindă neîncetat limitele înconjurimii sale şi să clădească, pe temeliile lumii date în percepţia sensibilă, suprastructura unei lumi ideale. Prin atitudinea ascetică şi negativă faţă de viaţă, imaginea omului în antropologia lui Scheler, după propria mărturie a filosofului, se apropie de viziunea psihanalizei lui S. Freud, potrivit căreia omul, creatorul culturii, este prin esenţa lui „refulatorul instinctelor”, *der Triebner dräng ei.* Apropierea este destul de neaşteptată dacă ne gândim că, pe când antropologia psihanalitică este o variantă a monismului, întrucât specificitatea umană pare a rezulta pentru Freud din mecanismul instinctelor comune întregului regn animalic, doctrina lui Scheler reprezintă soluţia unui spiritualism radical, care pune toată greutatea lui pe felul de a fi incomparabil şi ireductibil al spiritului omenesc. Întocmai ca teoria lui N. Hartmann despre valoarea etică a omului în mijlocul unei lumi indiferente la scopurile lui, antropologia lui Scheler este o încercare de reafirmare a

umanismului, dar a unui umanism care se lipseşte de prietenia lumii şi a vieţii. Vechiul umanism se măgulea cu ideea că specificitatea omului este o superioritate şi că aceasta stă înscrisă în ordinea însăşi a naturii. Monismul biologic este cel dintâi care sfarmă această „iluzie" şi ceva din spiritul lui trece şi în cercetarea filosofilor antropologi proveniţi din alte tabere. N. Hartmann găseşte motive etice împotriva antropocentrismului, pe care îl condamnă şi studiul raportului dintre ontic şi axiologic. Scheler păstrează din vechiul fond de idei al umanismului conceptul „superiorităţii" omului, dar îl modifică în felul său, făcându-l pe om să întoarcă spre întreaga creaţie figura austeră a unui negator.

SUPRAOMUL

Ideea de om s-a transformat într-atâta, în decursul evoluţiei ei milenare, modificând sau atenuând sentimente care nu i-au fost date din prima clipă şi pe care numai cultura lui le-a câştigat, încât omul a putut să tempereze orgoliosul său sentiment de sine, a putut să se îndoiască de bunăvoinţa universului faţă de el şi a putut chiar să se

nege pe sine, în aspiraţia lui către alte forme mai înalte de viaţă. Acest punct extrem al reacţiei antiumaniste a fost atins de Friedrich Nietzsche, un gânditor format în şcoala vechilor greci, adică a acelora care au aşternut temeliile umanismului din toate vremurile, şi un mare admirator al Renaşterii, adică al epocii în care orgoliul umanistic a urcat până la unul din nivelele lui cele mai înalte. S-a spus îndeajuns cât datora Nietzsche, pe de altă parte, ştiinţelor biologiei moderne şi cum viziunea omului, în filosofia lui, n-ar fi fost posibilă fără înţelegerea dezvoltării filogenetice a vieţii animale şi fără ideea selecţiei vitale, aşa cum le propusese Darwin. Prin unul din izvoarele şi perspectivele sale, antropologia lui Nietzsche coincide, aşadar, cu aceea a monismului, deşi în alte privinţe ele rămân totuşi destul de deosebite. Căci pe când monismul doreşte o recoborâre a omului în rândul vieţii animale, pentru ca, vindecat de toate iluziile antropocentrice şi antropolatrice, să regăsească condiţiile proprii cunoaşterii naturii, Nietzsche asociază, la rândul lui, pe om cu întreaga creaţie animală, dar nu pentru a modera delirul grandorii lui, ci pentru a-l creşte în

proporţii necunoscute mai înainte. Dacă omul este o fiinţă naturală, o verigă în lanţul de forme al organizării vieţii animale, nu este oare îndreptăţită aspiraţia către alte forme mai înalte, prin selectarea tipurilor umane mai puternice? Aspiraţia omului s-ar putea îndrepta atunci către supraom. Umanismul considera pe om ca un „scop” şi ca un „termen”, şi ţinta pe care el o propunea năzuinţelor umane nu era întrecerea de sine pe scara biologică, ci dezvoltarea tuturor posibilităţilor morale închise în natura omenească. Morala umanismului se comporta ca şi cum dezvoltarea filogenetică s-ar opri la om, încât de la etapa lui mai înainte nu s-ar mai putea aştepta o evoluţie biologică, rea dispoziţie şi intoleranţă. Deosebirea care continuă să-l separe de ceilalţi monişti este că, pe când aceştia cred că finalităţile preconizate pot fi atinse în cadrul speţei noastre şi, mai întâi, prin perfecţionarea funcţiilor ei intelectuale, Nietzsche socoteşte că ele nu pot fi atinse decât depăşind speţa noastră, şi prin singura creştere a vigoare! instinctelor. Nietzscheanismul este un monism antiintelectualist şi instinctivist. Monismul

în formulele lui mărturisite păstrează ceva din câştigurile umanismului. Nietzsche respinge însă întreaga moştenire a acestuia. Antiumanismul lui Nietzsche este radical.

*

Lungul proces pe care paginile de faţă l-au urmărit în câteva din momentele lui reprezentative ne-a înfăţişat îmbogăţirea progresivă a ideii de om şi transformarea mai nouă a conţinutului ei. Rând pe rând, ni s-a înfăţişat cum omul care, încă de la începuturile reflecţiei asupra lui însuşi, s-a resimţit ca produsul unei căderi sau al unei insuficienţe originare, a ajuns mai târziu să se respecte pe sine şi să-şi acorde un loc preponderent în lume, oricât de precară ar fi continuat să i se pară înzestrarea lui naturală. Bazele umanismului sunt aşternute în acest moment. Cu timpul, omul ajunge să recunoască funcţiunea lui esenţială în libertatea şi inventivitatea lui. Umanismul face în Renaştere un uriaş pas mai departe. Puterea calculatoare a minţii, manifestându-se în progresele moderne ale ştiinţei astronomice, îl face pe om să crească în propria lui stimă. Şi conştiinţa descendenţei lui divine, dezvoltată printr-o lungă educaţie creştină, obţine pentru

întâia oară rezolvarea enigmei pe care ne-o propune mizeria şi măreţia sa. Pentru antropologia creştină a lui Pascal omul este un „rege detronat”. Dificultăţile moderne ale culturii îl fac pe Rousseau să dorească o înapoiere către bunul sălbatic, prima incarnaţie socială a omului natural, deşi chipul în care îl înţelege pe acesta, într-un fel care aminteşte de aproape imaginea omului în Renaştere, făcea evident faptul că el ar reface drumul şi ar atinge din nou etapele pe care asprul critic al timpului său credea că trebuie să le deplângă. Un nou respect al omului pentru sine şi o nouă conştiinţă a situaţiei sale privilegiate în mijlocul lumii apar totuşi, în acelaşi timp, în Franţa „luminilor” şi către finele veacului al XVIII-lea, în Germania. Pentru Herder, omul este abreviatura şi cununa universului, iar pentru Kant el este un scop în sine, o valoare supremă pentru că este exterioară oricărei evaluări. Ştiinţele biologice moderne coboară din nou pe om în rândul animalităţii şi cred că trebuie să combată punctul de vedere al acestei orgolioase conştiinţe de sine care pare a se fi opus totdeauna funcţiunii de cunoaştere a inteligenţei omeneşti. Antropocentrismul

este abandonat în unele opere reprezentative ale eticii moderne, în timp ce fenomenologia aprofundează deosebirile esenţiale dintre om şi animal, iar un filosof ca Bergson crede a putea sprijini sentimentul încrederii omului în sine şi în grandoarea destinului său prin argumente biologice şi printr-o situare a fiinţei omeneşti în vastele perspective ale dezvoltării vieţii în univers. În sfârşit, monismul, care la început era un apel către modestie, devine la Nietzsche o îndrumare încurajând cea mai îndrăzneaţă afirmare a vieţii, dincolo de cadrele speţei noastre şi în dispreţul tuturor câştigurilor conştiinţei umaniste.

Filosofia lui Nietzsche este cel mai viu punct de răscruce al reflecţiei moderne a omului asupra lui însuşi şi orice antropologie actuală trebuie să înceapă prin lămurirea situaţiei ei faţă de nietzscheanism. Pentru judecarea nietzscheanismului nu trebuie însă să se uite că programul umanismului fiind încă departe de realizarea lui deplină, omul, mai înainte de a aspira să depăşească speţa lui, are de înfăptuit scopurile imanente ale acestei speţe, aşa cum ele au fost propuse

de lungul şir de gânditori care, încercând să definească pe om, au preconizat şi ţintele substanţiale ale voinţei sale etice. Pe de altă parte, judecarea nietzscheanismului trebuie să-şi spună că năzuinţele omului nu pot fi apreciate decât în limitele structurii şi în raport cu aspiraţiile lui. O morală a supraomului n-ar putea obţine decât aprobarea unui supraom. Omul nu poate postula decât valorile lui, şi chiar atunci când el încearcă să gândească evoluţia lui morală viitoare, el n-o poate face decât în sensul său, preconizând treptata adâncire a tablei sale de valori. Dezvoltarea omului nu este, pentru acel care din sânul umanităţii reflectează la destinul lui, atât un proces în durată cât unul în intensitate. Durata nu este pentru gânditorul umanist decât condiţia concretă a intensităţii. Dar pentru aceasta nu se poate spune că umanismul n-are niciun viitor. Pentru om, umanismul este un Program infinit.

1942

DESPRE ENTUZIASM

Sunt ceasuri în care tot ce ne înconjoară, în oameni şi lucruri, ni se pare a cuprinde valori înalte, uimirea şi bucuria trecând prin noi ca o undă de căldură şi ca o binecuvântare. În aceste ceasuri de entuziasm, foarte asemănătoare cu crizele fulgurante ale iubirii, fiinţe pe lângă care în alte împrejurări am fi trecut cu indiferenţă devin posesorii unor daruri rare, şi lucruri pe care abia dacă le-am fi observat altă dată se umplu de o frumuseţe nebănuită, de o tainică şi seducătoare lumină lăuntrică. Generozitatea entuziasmului este atât de mare încât, după ce avântul lui se potoleşte, când oamenii se prăbuşesc de pe piedestalul pe care îi înălţasem şi lucrurile recad în tristul reflex mohorât al zării lor obişnuite, înregistrăm sentimentul penibil al unei speranţe înşelate, apriga remuşcare de a ne fi cheltuit în chip imprudent, fără măsură, fără simţ critic, împrumutând propria noastră excelenţă unor aspecte care o meritau atât de puţin. Încă o dată, criza entuziasmului seamănă cu a iubirii, aceasta din urmă fiind, de fapt, un caz special al celei dintâi. Deşteptarea din delirul

entuziasmului este deopotrivă cu dragostea înşelată, în care deplângem la fel nedemnitatea obiectului care a trezit-o, propria stângăcie care n-a ştiut s-o demaşte la timp şi soarta valorii noastre neîmpărtăşite, fără tovarăşi, solitară. Cruda trezire din delirul entuziasmului se însoţeşte la fel cu sentimentul inferiorităţii lumii şi cu acela al singurătăţii sociale şi cosmice, peste ale cărui valuri întunecate abia dacă pluteşte epava deznădăjduită a superiorităţii personale

Poate că un singur acord major se amestecă în jalea entuziasmului răcit: triumful inteligenţei care a smuls, în fine, măştile şi a redus complexele instabile, învingând în sentimentul generos izvorul unor înşelări permanente. Şi totuşi inteligenţa n-are dreptate. Cel puţin de data aceasta, ea n-are dreptate. Răcirea entuziasmului nu este o trezire, ci o cădere în somn, într-un somn mai profund, imobil şi întunecat ca materia. Dar pentru a înţelege aceste lucruri, pe care mintea le pricepe îndeobşte atât de puţin, este nevoie să identificăm două iluzii foarte generale ale conştiinţei omeneşti.

Acei care văd în încetarea entuziasmului

un act de luciditate, trezirea dintr-un vis, afirmă odată cu aceasta că valorile n-au nicio realitate autonomă, că ele sunt nişte simple reflexe ale dorinţei sau sentimentului nostru. Dacă elanul nostru generos a putut recunoaşte unor fiinţe sau lucruri valori înalte şi rare, împrejurarea s-ar datora faptului că aceste valori s-ar găsi în noi înşine, de unde le-am transporta asupra unui aspect străin până în clipa când constatarea incapacităţii lui de a le adăposti ne-ar îndreptăţi să i le tăgăduim. O mai justă înţelegere a stărilor de fapt ne arată însă că valorile nu sunt simple reflexe ale conştiinţei, ci realităţi autonome, pe care putem a le cuprinde, pentru care ochii noştri sunt deschişi sau închişi şi sufletul ne este receptiv sau ferecat. Nimic nu ne îndreptăţeşte să spunem că un lucru sau o fiinţă sunt lipsite de valoare, îndată ce răcirea entuziasmului întunecă acel preţ al lor, care a scânteiat pentru noi în răstimpul scurtului său delir. Tot ce putem afirma, cu deplină îndreptăţire, este că, pentru a cuprinde valoarea unor aspecte, a fost necesară exaltarea sufletului şi că, îndată ce aceasta a căzut, au dispărut condiţiile subiective pentru a cuprinde valoarea.

Niciodată nu suntem prada înşelăciunii când entuziasmul, punând stăpânire pe noi, iubim lucrurile şi fiinţele pentru acele din meritele lor care ne apar în incandescenţele lui. Interpretarea entuziastă a vieţii nu trebuie combătută ca un izvor de erori. Tensiunile şi flăcările entuziasmului se cuvin mai degrabă a fi cultivate pentru a putea sesiza acel strat permanent de valori care dublează realitatea şi-i acordă perspectiva adâncimii în fiecare din punctele ei.

Dar, odată cu aceasta, întâmpinăm a doua iluzie a conştiinţei obşteşti, menită ea însăşi a fi amendată. Icoana realităţii nu este opera exclusivă a inteligenţei. Aceasta este totuşi părerea generală, atunci când socotim că, prin intervenţia spiritului critic, moderăm sau chiar anulăm ceea ce este excesiv şi imprudent în elanurile generoase ale sentimentului entuziast. Adevărul este însă că inteligenţa nu construieşte decât liniile structurii superficiale ale realului, în timp ce adâncimile lui semnificative sunt totdeauna opera unei alte contribuţii. Binele, frumosul, dreptatea ar lipsi cu desăvârşire din imaginea noastră despre lume, dacă ne-am constrânge s-o compunem

numai prin singurele forţe şi categorii ale inteligenţei. Dacă în chipul nostru de a răsfrânge universul valoarea se asociază cu realitatea şi adâncimea cu suprafaţa, lucrul se datorează exclusiv intervenţiei entuziaste a conştiinţei. Inteligenţa nu este deci în drept a elimina din icoana lumii nişte valori pe care nu ea le-a introdus. Nu putem rectifica imaginea lumii, în numele inteligenţei, acolo unde reliefurile ei sunt datorite aportului altor energii. Trezirea din delirul entuziasmului înseamnă desigur trecerea în seama inteligenţei a sarcinii de a construi icoana lumii, dar operaţia aceasta nu aduce o viziune mai adevărată, ci numai una mai săracă, pentru a cărei completare ar fi necesară tocmai revenirea delirului suspendat.

Problema entuziasmului a jucat un rol de seamă în filosofia europeană la începutul veacului al XVIII-lea. Într-o vreme în care se căutau bazele unei religii naturale, englezul Shaftesbury a relevat în entuziasm, în elanul sufletului către tot ce ne depăşeşte, către adevăr, bine şi frumos, către acea ordine şi finalitate a universului în care toate disonanţele se topesc în armonia totală, izvorul permanent al oricărei

religiozităţi. Există o întreagă filiaţie filosofică desprinsă din reflecţiile platonicianului Shaftesbury. Mai târziu, când pozitivismul a încercat să înţeleagă geneza tuturor aspectelor culturii punându-le în legătură cu unul sau cu altul din instinctele animalice ale omului, conceptul filosofic al entuziasmului a fost eliminat. Astăzi însă, când noua filosofie a valorilor, nemulţumită cu încercarea de a construi cultura spirituală din datele naturii, doreşte a cunoaşte ceea ce este autonom şi ireductibil în idealurile omeneşti, vechea idee a entuziasmului, ca atitudine a spiritului care cuprinde aceste idealuri, poate fi propusă din nou meditaţiei filosofice.

La sfârşitul unei auziţii muzicale sau a unei lecturi poetice, în timpul cărora spiritul nostru a avut impresia cuceririi unor sensuri profunde ale vieţii, suntem adeseori invadaţi de tristeţea de a nu putea reţine pentru totdeauna şi a nu putea transforma în bunuri permanente subitele şi fugitivele scăpărări ale entuziasmului artistic. Entuziasmul, despre care am mai avut prilejul să vorbesc, este, prin esenţa lui, o impresie instabilă, o stare tranzitorie. De

altfel, nu numai în domeniul artistic, dar şi în acel intelectual şi moral, revelaţiile cele mai de seamă, acele pe care le însoţim cu sentimentul posesiunii celor mai înalte valori, sunt mereu întovărăşite de tristeţea de a nu le putea păstra în chip durabil, de a nu ni le putea însuşi într-un fel care să ni le ţină oricând la dispoziţie. Drama entuziasmului este pretutindeni aceeaşi. Momentele supreme ale existenţei sunt tocmai acele de care putem dispune mai puţin. Ele nu ne apar decât în lumina unei fulgerări. Întocmai ca Faust altă dată, rugăm clipele cele mai bogate în conţinut spiritual să stea pe loc, dar mobilitatea vieţii interioare ni le răpeşte şi le îneacă în apele cenuşii ale banalităţii cotidiene, încât din încercarea de a le menţine nu recoltăm decât deznădejdea însoţirii trecătoare cu o umbră.

Multe din atitudinile estetice, intelectuale şi morale ale omului pornesc din tendinţa de a remedia această stare a lucrurilor. Studiul artei, înclinarea de a raţionaliza impresia artistică, aceea de a găsi şi de a fixa motivele încântării noastre, sunt tot atâtea atitudini determinate de nevoia de a putea readuce în conştiinţă

impresia entuziastă primitivă şi de a depăşi astfel ceea ce este fugitiv în contemplaţia artei. Există o critică artistică numai pentru că sensurile mai profunde ale artei sunt nestatornice. Un contemplator care le-ar putea regăsi oricând şi în plenitudinea lor nealterată s-ar putea dispensa de comentariile criticii de artă. S-a spus, de altfel, că studiul critic al artei răceşte şi întunecă impresia primitivă. Lucrul este posibil, dar ceea ce pune în mişcare lucrarea criticului este tocmai voinţa de a garanta amintita impresie de alunecările ei în regiunile umbrei şi ale îngheţului.

Intuiţia filosofică, rod al entuziasmului teoretic, este şi ea ameninţată de astfel de primejdii. Gânditorii o apără în mai multe feluri. Unul din acestea a fost bine pus în lumină de Bergson. În pagini de o mare pătrundere, filosoful francez ne-a arătat cum în centrul marilor speculaţii ale cugetării se găseşte totdeauna o imagine sugestivă, menită să readucă în conştiinţă intuiţia fugace a unui anumit raport dintre lucruri. Nu există sistem filosofic care să se fi dispensat vreodată de astfel de imagini, numească-se ele „monade”, „voinţă”, „polaritate” etc., menite deopotrivă să ajute

filosofului, şi nouă, împreună cu el, de a regăsi revelaţia mai ascunsă a unui fel de a fi al lucrurilor. Dar oare tendinţa sistematică însăşi, aceea care constă în dezvoltarea şi aplicarea unei intuiţii fundamentale, nu porneşte tot din nevoia de a întrece ceea ce în aceasta este instabil? Epoca noastră a» înmulţit imputările aduse spiritului sistematic, tocmai în numele revelaţiei nemijlocite. Totuşi, în pornirea de a construi, de a graţia, de a compune, care alcătuieşte multiplul resort psihologic al tuturor sistemelor filosofice, se pronunţă tocmai necesitatea de a menţine într-o posesiune mai sigură ceea ce este alunecos în scăpărările intuiţiei filosofice.

În domeniul raporturilor omeneşti şi al acţiunii, entuziasmul ne aduce adeseori darul unor revelaţii deopotrivă cu ale artei şi ale cunoaşterii. Sunt oameni în care entuziasmul luminează dintr-odată calităţi care rămân ascunse privirilor moarte ale indiferenţei. Există cauze şi scopuri de viaţă care ni se par a fi vrednice să fie slujite cu sacrificiul tuturor intereselor noastre limitate, în deplină uitare de noi înşine. Răcirea entuziasmului ajunge să ne ascundă însă sensul acestor clipe fulgurante ale

revelaţiei. Este totuşi o atitudine care asigură entuziasmului permanenţa şi face din îngusta şi instabila lui alcătuire temelia unei organizări morale a vieţii. Această atitudine este fidelitatea.

Faptul etic al fidelităţii este unul dintre cele mai paradoxale, pentru că el însoţeşte entuziasmul cu atributul cel mai nefiresc pentru el, cu statornicia. Eticienii desprinşi din tabăra filosofiei vieţii au crezut adeseori că pot ierta, ba chiar că pot încuraja inconsecvenţele atitudinilor practice, sperând că în felul acesta salvează prospeţimea elanurilor şi autenticitatea intuiţiilor morale. În locul unei statornicii moarte nu este oare de preferat o inconsecvenţă vie? Nu sunt oare preferabile personalităţile neliniştite ale oamenilor renăscuţi, ale abjurătorilor şi convertiţilor? Bunul păstor şi-a părăsit întreaga-i turmă pentru a căuta oaia cea pierdută. Şi fiul rătăcit a produs, în casa părintească, mai multă bucurie decât lunga fidelitate a fiului ascultător. Religiile au salutat totdeauna cu jubilare sufletele recâştigate, nu numai pentru că le-au putut dărui salvarea când ele erau atât de ameninţate, dar şi pentru calitatea mai vie a credinţei în ele. Şi cu

toate acestea făptura entuziastă a oamenilor născuţi din nou este adeseori privită cu o legitimă suspiciune. Căci oamenii evoluţiilor bruscate şi temperamentele rapsodice posedă certitudini vii, dar puţin sigure. Apoi, asociaţia cu astfel de oameni este totdeauna precară. Nu ştim niciodată cât vor rămâne lângă noi oamenii cu care ne-am legat prin iluminarea subită a revelaţiei entuziaste. Fidelitatea este totuşi permanenţa entuziasmului. Ce modificări trebuie să sufere entuziasmul pentru a-şi asigura, prin fidelitate, statornicia?

Entuziasmul devenit fidelitate se temperează. Iubirile cu îndelungă credinţă sunt calme. Cine se cheltuieşte în exploziile entuziasmului răpeşte mult duratei lui. Adeseori, după criza revelaţiei în iubire, în contemplaţie, în cunoaştere, simţim ceva asemănător cu tristeţea consecutivă unui desfrâu. Delirul entuziasmului ne goleşte uneori de orice conţinut, încât atunci când flacăra lui înaltă se stinge nu mai aflăm în noi decât un morman de cenuşă. Caracterele formate ştiu bine lucrul acesta şi grija lor cea mai mare este să modereze palpitaţiile accelerate ale jubilării în

entuziasm, pentru a le asigura durata şi trăinicia. Cu aceeaşi grijă se fereşte înţeleptul de a folosi entuziasmul ca pe un izvor de delicii. Naturile cordiale şi care se dăruiesc uşor, acele care se deschid cu plăcere meritului străin, sunt organizate în jurul unui punct în care nu putem distinge totdeauna limpede adevărata generozitate de egoismul ascuns. Nu cumva în elanurile dăruirii de noi înşine câştigăm mai întâi propria noastră voluptate? Este desigur plăcut să te simţi generos, propria forţă a temperamentului nostru se bucură atunci de sine. Fidelitatea este însă ascetică şi castă. Iubirea credincioasă, devotamentul îndelung aduc meritului străin un omagiu atât de adânc şi de adevărat, încât ele n-ar consimţi niciodată să-l întrebuinţeze ca pe un izvor de satisfacţii personale.

Fidelitatea este idealistă. Ea afirmă autonomia valorilor. Înţelege limpede că valoarea este ceva deosebit de persoana care o susţine întâmplător. Şi astfel oamenii cu suflete credincioase, chiar atunci când sunt constrânşi să recunoască în fiinţele iubite scăderi momentane, păcate întâmplătoare, laturi negative, ei ştiu să uite şi să ierte. Fidelitatea este răbdătoare. Ea

nu consimte să piardă sensul unei valori din pricina păcatelor care pot atinge pe purtătorii ei. Prin partea lui cea mai bună, sufletul plin de credinţă se uneşte prin legături atât de rezistente cu oamenii iubiţi odată, încât greşelile sau scăderile acestora pot să-l întristeze, să-l umple de nemulţumire sau chiar de deznădejde, dar nu să-l abată. Prietenul sau artistul preferat sunt iubiţi mai departe, pentru valorile pe care ei le întrupează, chiar atunci când trebuie să constate că personalitatea acestora nu este egală cu sine în toată întinderea lor. Afirmaţiile fidelităţii trec dincolo de om, într-o sferă a idealităţii. Nimic nu poate ilustra mai bine caracterul autonom şi ideal al valorilor decât tocmai faptul psihologic al fidelităţii.

Orice fidelitate este, în esenţa ei, o legătură a omului cu sine însuşi. Prin valoarea străină, sufletul credincios se înapoiază în interiorul lui şi pecetluieşte un pact cu sine. Fidelitatea este una din formele unităţii morale a persoanei şi a respectului pe care omul şi le dăruieşte, după cum lipsa de credinţă şi „amneziile" inimii sunt o dovadă a dispersiunii lăuntrice şi **a** slabei stime pe care cineva o concepe

despre propria lui persoană. Moderându-se în elanurile lui exterioare, entuziasmul se interiorizează în fidelitate şi întăreşte consistenţa internă a omului. Cine rupe pactul fidelităţii o face nu numai pentru că nu mai regăseşte sensurile revelaţiei de o clipă, dar şi pentru că nu se mai află nici pe sine însuşi în capacitatea lui de a iubi, de a sluji şi de a se devota. Nu este oare o cumplită umilinţă în mărturisirea instabilităţii persoanei noastre prin partea ei cea mai bună? Nu este, dimpotrivă, justă şi binefăcătoare mândria omului organizat puternic în jurul momentelor lui mai substanţiale, mai bogate în conţinuturi şi elanuri morale? Fidelitatea este o formă a onoarei.

Au fost veacuri şi civilizaţii care au ţinut fidelitatea în mare cinste. În cultura cavalerească a evului mediu fidelitatea era oarecum virtutea cardinală. Fidelitatea este apoi mai puternică în epoci consolidate, de puternice tradiţii, în care viaţa omenească se poate dezvolta într-un cadru de relaţii morale şi sociale stabile. Epocile de aspre schimbări, când sensul vechilor valori se întunecă şi când existenţa omenească este. Cumplit ameninţată, sunt mai degrabă

timpuri ale abjuraţiei şi nestatorniciei. Dar tot atunci, din nevoia de a se salva interior din furtuna timpului, unele suflete regăsesc sensul fidelităţii şi, legându-se mai strâns cu ele însele în hotărârea de a păstra ceea ce li s-a putut lumina odată ca adevărat şi bun, netezesc calea prin care marile câştiguri ale culturii trecutului pot intra în viaţa prezentului. Fidelitatea devine atunci puternicul resort al continuităţii culturii umane.

FILOGENEZA IDEALULUI

Există o filogeneză a idealurilor morale, o dezvoltare a lor de-a lungul culturilor şi generaţiilor, care se poate repeta în evoluţia individuală a fiecărui ins. Legea biogenetică, potrivit căreia ontogeneza repetă filogeneză, pare adevărată şi în materie morală. Suntem sau aspirăm a deveni ceea ce a fost întreaga omenire în toate momentele reprezentative ale existenţei ei. Idealul nostru este constituit din stofa tuturor idealurilor omeneşti. Desigur, invenţia morală este continuă în omenire. Dar ceea ce timpul şi împrejurările noi de viaţă introduc ca element original în fiecare etapă a evoluţiei morale nu anulează vechile câştiguri ale conştiinţei omeneşti, ci

tind mai degrabă să o unească cu acestea în sinteze din ce în ce mai bogate şi mai profunde.

Când studiem istoria culturii înţelegem bine că nimic nu s-a pierdut pentru noi din înţelepciunea păgână, din sfinţenia creştină, din cavalerismul medieval, din curtenia barocului sau din filantropia filosofică a veacului luminilor. Într-un om de bine din ziua de astăzi trăieşte ceva din stăpânirea de sine a înţeleptului vechi, din pietatea şi credinţa sfântului şi cavalerului, din bunul-gust al curteanului şi din filantropia „filosofilor". Întreaga muncă morală a omenirii este prezentă în fiecare din momentele ei. Numai ordinea grupării, dependenţa şi ierarhia feluritelor idealuri este de fiecare dată alta, pentru că de fiecare dată ele apar sub predominarea şi în relaţie de adaptare cu câte o altă valoare nouă a conştiinţei. Opreasă-se cineva în faţa figurii unui Kant: personalitatea lui prinde ceva din firea stoicului antic şi desigur unele elemente din aceea a cavalerului şi curteanului. Dar toate aceste idealuri rămân în subordine faţă de acel al „filosofului", pe care tocmai el l-a dus până la limita perfecţiunii lui. Când idealul

„filosofic” încetează să mai ocupe primul plan al scenei morale, el nu dispare, ci intră în compoziţia altor structuri, dominate de alte valori conducătoare. Din această pricină, marile figuri morale seamănă între ele ca membrii aceleiaşi familii şi pot fi cuprinse de sentimentul unei veneraţii comune. Conflictele care i-au putut separa, marile revoluţii pe care le-au provocat sunt aplanate pentru noi, beneficiarii întregii continuităţi morale a omenirii. Sub zguduirile pe care le-au produs un Luther, un Rousseau, un Hegel, continuitatea muncii morale nu s-a întrerupt nicio clipă, încât ne place să descoperim firul nesfârşit şi rezistent al tradiţiei morale acolo unde contemporanilor li s-a părut a se găsi în faţa unor catastrofale surpări de teren.

Ceea ce putem cunoaşte despre filogeneza idealurilor ne arată că singura mare primejdie care ameninţă viaţa spirituală a omului este pierderea sentimentului continuităţii morale, neînţelegerea sau dispreţul trecutului, stupida ignorare a valorilor cucerite altă dată de oameni. Omenirea intră în declin numai atunci când tezaurul ei pare a nu mai conţine nimic, când din câştigurile

trecutului nimic nu ne mai poate sta la dispoziţie pentru a înviora în noi credinţa şi fervoarea, entuziasmul pentru adevăr şi frumos. Istoricii ne asigură că un astfel de moment a fost la începutul evului mediu, în neguroasa epocă a migraţiei popoarelor, când abia dacă în mănăstiri se mai păstra ceva din sentimentul valorilor lumii vechi. Atunci s-a consumat ruina civilizaţiei antice. Dar evul mediu a restabilit mai târziu legături şi le-a subordonat propriilor sale idealuri, producând splendida eflorescenţă a culturii medievale în veacul al XII-lea şi al XIII-lea.

Exemplele s-ar putea înmulţi, dar şirul lor n-ar aduce altă concluzie decât aceea că în căutarea unor noi idealuri de viaţă, deopotrivă cu activa cercetare a zilelor noastre, nu trebuie să pierdem din vedere legea filogenezei idealurilor. Când se clădeşte o lume nouă, amintirea celei vechi trebuie ţinută trează în inimă şi minte. Noile idealuri nu pot nesocoti ceea ce oamenii au crezut a recunoaşte până acum drept nobil, frumos şi sfânt.

1942

DESPRE EXPERIENŢĂ

A fost o vreme când socoteam că, printre

toate formele neînţelegerii omeneşti, aceea care vorbeşte în numele experienţei este una dintre cele mai absurde. Pretenţia bătrânilor de a rezolva orice problemă după datele experienţei lor mi se părea rău fundată în principiu, căci – îmi spuneam – trecutul nu îngăduie nicio concluzie cât priveşte desfăşurarea în necontenită invenţie a viitorului. Obiecţia mea era sprijinită pe credinţa în noutatea absolută a tuturor evenimentelor şi situaţiilor care alcătuiesc cuprinsul, în veşnică evoluţie, al istoriei omeneşti. Cum vom putea izbuti oare în aprecierea acestor evenimente, prin elemente de judecată făurite în considerarea altor stări de fapt? Istoria mi se părea că nu poate instrui şi orienta politica. Moralele tradiţionale, întrucât şi ele generalizează asupra trecutului, nu mi se părea că pot da răspunsuri valabile problemelor individuale ale unei existenţe actuale. Aşa-zisa „experienţă” procedează prin asimilarea prezentului şi viitorului cu trecutul şi, prin urmare, a necunoscutului cu cunoscutul. Oamenii experimentaţi sunt convinşi de caracterul raţional al conţinutului vieţii, în timp ce tineretul – din care făceam eu însumi parte în acel moment

al gândurilor mele – este încredinţat de felul ireductibil şi iraţional al întregului cuprins al realităţii.

Astăzi mi se întâmplă şi mie să invoc analogiile cu trecutul pentru a găsi un răspuns în nedumeririle clipei de faţă. Şi cu toate că stăruiesc a nu admite prejudecata bătrânească potrivit căreia nimic nou nu se mai întâmplă în lume, înţeleg mai bine că pentru a stăpâni cu mintea prezentul nu există un alt mijloc decât acela al „experienţei” dispreţuite altă dată. Noutatea istoriei nu mi se mai pare absolută şi sistematizările tradiţionale ale eticii şi-au recâştigat pentru mine valoarea. Progresele reflecţiei mi-au adus o altă revelaţie decât aceea a inventivităţii realului şi anumg aceea a marilor lui linii de constanţă. Poate nu există o altă bucurie mai mângâietoare decât faptul de a constata că noi, cei de astăzi, împovăraţi precum suntem de dificultăţile legate de momentul pe care îl ocupăm în timp, nu suntem singuri în istorie şi că problemele noastre nu sunt irezolvabile. Din adâncimea anilor şi a secolelor ne revine propria noastră imagine, elaborând aceleaşi teme ca şi noi, găsind soluţii care nouă ne rămân încă obscure.

Analogia trecutului nu este cu totul absurdă; în tot cazul ea este binevenită şi mântuitoare.

Dacă gândesc apoi filosofic problema experienţei, descopăr că poziţiile ei nu sunt tocmai atât de raţionaliste, după cât credeam altă dată. Descopăr mai degrabă în ele un amestec de raţionalism şi de empirism intuitiv, pe care cugetarea omenească trebuie să şi-l propună totdeauna ca model. Experienţa este naţionalistă numai prin punctele ei de plecare, dar nu şi prin metodele pe care le face să funcţioneze. Fără îndoială, experienţa afirmă structura raţională a realului şi puterea voinţei omeneşti de a-l stăpâni. De aci înainte însă câte deosebiri între un raţionalism rigid, operând deductiv în judecata oamenilor şi faptelor, după câteva principii simple, şi adevăratele puncte de vederje ale experienţei. Să înşirăm aci câteva din aceste deosebiri menite să completeze tabloul filosofic al experienţei, o noţiune pe care nici logica, nici psihologia, nici morala n-au lămurit-o vreodată cum se cuvine.

Experienţa afirmă mai întâi enorma bogăţie a realului. A căuta, prin experienţă,

analogiile prezentului, nu înseamnă a spera să le găseşti cu uşurinţă sau în imediată apropiere. Felului mai nuanţat de a gândi al iraţionalismului nu i se opune, aşadar, experienţa, ci numai experienţa limitată. O experienţă vastă găseşte analogiile îndepărtate şi neaşteptate, încât icoana ei despre lume dobândeşte o varietate, o bogăţie şi o nuanţare care nu mai trebuie să se teamă de acuzaţiile ce se pot aduce unui raţionalism rigid şi simplificator.

Experienţa nu lucrează apoi prin subordonare raţională a faptelor la concepte, ci prin inferenţe delicate, prin apropieri intuitive dintre datele empirice. Călăuza în aceste gingaşe operaţii ale minţii nu este raţiunea, ci acea putere instinctivă a spiritului pe care o socotim misterioasă numai pentru că nu observăm cât de des facem apel la serviciile ei. Diferenţele dintre experienţă şi raţionalismul consecvent mi se par în acest punct atât de mari, încât ne vine a situa cele două poziţii nu în continuitatea aceleiaşi linii, ci la polii opuşi ai globului spiritual.

În fine, în timp ce raţionalismul mi se pare, în aplicările lui, dogmatic, experienţa pare a fi inspirată mai degrabă de simţul

relativităţii. Am observat adeseori pe gânditorii raţionalişti şi m-am convins de afinităţile lor cu temperamentele dogmatice. Căci dacă raţiunea admite în principiu liberul examen al tuturor lucrurilor, ea nu admite discuţia propriei ei îndreptăţiri. Raţiunea clădeşte pe stânca neclintită a certitudinii de sine însăşi. În ultima analiză, se poate descoperi în orice raţionalism un rest insolubil faţă de acidul criticii, rezistent ca orice dogmă indiscutabilă. „Experienţa” mărturiseşte însă mai uşor propria ei limită; ea nu tăgăduieşte apoi existenţa cazurilor liminare, a excepţiilor, a formelor de trecere şi a aspectelor complexe. Poate cel mai de seamă rezultat al unei experienţe întinse este tocmai constatarea complexităţii enorme a lucrurilor în realitate. Astfel, dacă experienţa admite în esenţă icoana unei lumi raţionale şi, prin urmare, cognoscibile, această icoană este departe de a fi pentru ea simplă şi cu atât mai puţin simplistă. Conştiinţa bogăţiei lumii creşte odată cu progresele experienţei, fără să demoralizeze odată cu aceasta iniţiativele ei în lucrarea de cunoaştere şi apreciere a lucrurilor.

1942

TABLA DE MATERII

Tudor Vianu şi filosofia culturii
Notă asupra ediţiei
I
INTRODUCERE ÎN TEORIA VALORILOR, ÎNTEMEIATĂ PE OBSERVAŢIA CONŞTIINŢEI...
I. *Noţiuni axiologice*
1. Acte şi obiecte...
2. Aprehensiune şi creaţie...
3. Specii de acte şi specii de obiecte...
Caracterul indescriptibil al actelor...
4. Alternarea actelor de conştiinţă...
a) Miturile b) Afectele posesiunii şi ale aprobării c) Judecăţile de valoare şi despre valori.
Reversibilitatea alternanţelor
5. Valori şi bunuri
6. Posibilitatea valorilor pure
7. Bunuri, lucruri, persoane
8. Subalternarea actelor valorificatoare şi ordinea lor
II. *Caracterele valorilor*
1. Actul de dorinţă şi valoarea
2. Excentricitatea valorilor
3. Valori şi concepte (Solidaritate şi izolare)
4. Generalitatea valorilor

5. Generalitatea conceptelor şi generalitatea valorilor
6. Valoarea şi valabilitatea
7. Volumul valorilor
8. Polaritatea valorilor
9. Gradualitatea valorilor
10. Semnificaţia valorilor
III. *Sistemul valorilor*
A. Criteriile grupării
1. Suportul valorilor
2. Înlănţuirea valorilor
3. Ecoul valorilor
B. Structura valorilor
1. Iraţionalitatea şi raţionalitatea valorilor (Nucleu şi coordonate)
2. Valoarea economică (Problema muncii)
3. Valoarea vitală
4. Valoarea juridică
5. Valoarea politică
6. Valoarea teoretică
7. Valoarea estetică
8. Valoarea morală
9. Valoarea religioasă
C. Ierarhia valorilor
D. Sistem închis sau sistem deschis?
E. Încrucişarea sferelor personale
Anexe

Originea şi valabilitatea valorilor
Bibliografie.
ADÂNCIMEA FILOSOFICĂ
CRIZELE ISTORICE
FILOSOFIA CULTURII
A.a. *Teoria formală a culturii*
I. Obiectul filosofiei culturii
II. Domeniul filosofiei culturii… Definiţia culturii
III. Iraţionalitatea valorilor
Caracterele lor diferenţiale…
IV. Folosul şi primejdia diferenţierii valorilor
Criza culturii moderne
V. Structura sufletească
A.B. *Conflictul şi unitatea valorilor*
VI. Conflictele valorii economice şi aplanarea lor
VII. Ştiinţă şi morală
VIII. Ştiinţă şi religie
IX. Artă şi morală
X. Politică şi morală
B.A. *Teoria materială a culturii*
1 a. Condiţiile materiale ale culturii…
XI. Teoria mediului
XII. Condiţionarea economică a culturii.
XIII. Teoria raselor
1 b. Condiţiile spirituale ale culturii…

XIV. Tradiţia
XV. Cantitatea grupului social…
B.b. *Mijloacele culturii*
XVI. Tehnica şi faptul tehnic
XVII. Problema maşinismului
XVIII. Familia ca mijloc al culturii…
XIX. Şcoala ca mijloc al culturii
XX. Cultura populară
B.e. *Idealul cultural*
XXI. Concepţia raţionalistă, istorică şi umanistă a culturii
XXII. Dificultăţile concepţiei istorice…
XXIII. Motivele concepţiei activiste a culturii
XXIV. Concepţia activistă a culturii…
XXV. Mitul prometeic în poezia modernă.
XXVI. Mitul prometeic în filosofia modernă.
XXVII. Activismul cultural şi problema durerii
XXVIII. Înţelesul integral al activismului
Problema românească…
TEZELE UNEI FILOSOFII A OPEREI…
1. Punct de plecare
2. Muncă şi operă
3. Munca sau opera naturii?
4. Definiţia operei
5. Natură, tehnică, artă

Controverse de frontieră
6. Realismul şi idealismul operei
7. Cunoaştere şi creaţie
8. Joc, expresie şi artă
9. Cunoaştere şi creaţie artistică
10. Valori, bunuri şi opere.
11. Operele în timp
12. Hybris şi limitare
13. Structura autonomă şi expresivitatea operelor
14. Artist, artizan, pastişor, virtuoz
15. Operă şi materie
16. Materia în opera de artă
17. Forma ca expresie a ideii
18. Forma ca limită a maselor
19. Forma ca unificare
II
IDEALUL CLASIC AL OMULUI
TRANSFORMĂRILE IDEII DE OM
III
DESPRE ENTUZIASM
DESPRE FIDELITATE
FILOGENEZA IDEALULUI
DESPRE EXPERIENŢĂ.